الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة وهران

كلية العلوم الاجتماعية مشروع: فلسفة الأخلاق

قسم الفلسفة (التسامح والمواطنة)

الدراسات الفلسفية الأخلاقية في الفكر المغاربي المعاصر

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة

إعداد الطالب: جلول خدة معمر إشراف:د/ صايم عبد الحكيم

أعضاء لجنة المناقشة:

أ.د/ عبد اللاوي محمد	رئيسا
د/ صايم عبد الحكيم	مقررا
أ.د/ بوزيد بومدين	مناقشا
أ.د/ بوكرلدة الزواوي	مناقشا
د/ بوشيبة عبد القادر	مناقشا

السنة الجامعية: 2010/ 2011

كلمة شكــر

أتقدم بالشكر الجزيل إلى: أستاذي الفاضل صايم عبد الحكيم الذي تفضل بالإشراف على هذه المذكرة، وعلى ما بذله من جهد وما قدمـــــه من ملاحظات وتوجيهات قيّمة في متابعته لإنجاز هذا البحث.

كما أتقدم بالشكر أيضا إلى كل أساتذة قسم الفلسفة بجامعة وهران، الذين تشرفنا بتلقي الدروس عنهم خلال السنة النظرية، وإلى زملائي الأوفياء الذين تقاسموا معي هموم البحث.

الإهـــداء

أهدي هذا العمل المتواضع إلى الوالدين الكريمين.

و إلى كل أفراد أسرتي.

مـــقـــدمـــة

يجري الحديث في هذا البحث حول "**إشكالية الأخلاق**"، وهي من الإشكاليات ذات الارتباط الجوهري بالفكر الفلسفي في بعديه **النظري** و**العملي** على حد سواء، والتي لم يعد ينظر إليها باعتبارها مبحثا فرعيا من مباحـــث الفلســـفة وحسب، بل صارت اليوم- كما هو واضح من خلال العودة الجديدة لمبحث "**الإتيقا**"- سؤال الفلسفة برمتها، مما يمنحها بعدا كونيا يساهم في إثرائه كل مشتغل بالفلسفة، بغض النظر عن انتمائه الجغرافي، الأمر الذي فرض على الباحثين العرب مشارقة ومغاربة الاهتمام بالمسألة الأخلاقية على غرار الباحثين الأوروبيين بعيدا عن كل تعصب مذهبيا كان أو إيديولوجيا، لا لشيء إلا لأن الوضع الراهن للبشرية يضعهم جميعا أمام تحد واحد هو حماية المصير البشري من الانزلاقات الخطيرة التي تهدده بها رياح العولمة.

غير أن الانتباه إلى خطورة المسألة الأخلاقية الراهنة من قبل المفكرين العرب بصفة عامة، وذلك منذ بداية النهضة العربية، وتحديدا مع دعاة الإصلاح أمثال **جمال الدين الأفغاني** و**الشيخ محمد عبده**، **الطهطاوي** و**شكيب أرسلان**.

تشهد على ذلك الكثير من الدراسات في هذا المجال، غير أن هذه الدراسات الأخلاقية **-**على وفرتها**-** لم تخصص **للفكر المغاربي** ما يستحقه من بحث ودرس إلا في الحدود الضيّقة، أغلبها لا يتجاوز عتبة الإشارات والتلميحات، الأمر الذي حدا بنا إلى خوض غمار البحث في هذا الجزء الجغرافي والحضاري من الوطن العربي الكبير، ألا وهو **المغرب العربي**، كل ذلك من أجل **دحض دعوى عدم وجود فلسفة أخلاقية لدى المفكرين المغاربة المعاصرين.**

ونحن إذ نقف على هذه المسألة، فإننا نبتغي تتبع إسهامات بعض الباحثين والمفكرين المغاربة المعاصرين الذين لهم تقاليد في الكتابة والتأليف، سواء من الجزائر أو تونس أومن المغرب على غرار **محمد عزيز الحبابي** الذي يعتبر من المفكرين الأوائل الذين اهتموا بالفكر الأخلاقي، يظهر ذلك من خلال مؤلفاته في هذا المجال نذكر منها على سبيل المثال مؤلفه "**الشخصانية الإسلامية**" ومؤلفات أخرى، حيث

اقترح ضرورة إعادة النظر في عديد المسائل منها: **حرية المرأة** و**المعتقد**، و**مبدأ المساواة بين المرأة والرجل**، **وتعدد الزوجات**، و**الاسترقاق** و**الذمة** إلخ...

وكذا **محمد عابد الجابري** الذي اهتم بالعقل العربي في بنيته وتكوينه، بل إنّه اشتهر بنقده لهذا العقل، سواء **السياسي** منه أو **الأخلاقي**، كما اهتم بقضايا مختلفة في الفكر المعاصر مثل: العولمة وصراع الحضارات، والعودة إلى الأخلاق والتسامح... وكذلك **طه عبد الرحمن** المفكر المغربي المتميز بأصالة فكره، والذي لم يكتف باجترار المذاهب والنظريات الأخلاقية الغربية والشرقية، كما أنه لم يسع للتوفيق بينها، بل نراه لم يدّع إحياء الطرح التراثي لمسألة "الحسن والقبح " الشهيرة في الفكر الإسلامي القديم، وهو وإن لم يهملها، إلا أنه استعادها وفق منظور منهجي معاصر يجعله في نظرنا صاحب مشروع فلسفي أصيل لمسألة الأخلاق، بحيث نجده يستلهم من التراث العربي الإسلامي آليات الحجاج والبناءات المنطقية والاستدلالية دون أن يكون ذلك على حساب المضامين المعرفية التي تزخر بها منظومة الفكر الغربي.

فبالنظر إلى كل ما تقدم، وبالنظر لما يتسم به فكر " **طه عبد الرحمن**" من نسقية وتكاملية في بنائه الفلسفي، حاولنا تقديم قراءة لفكره ساعين إلى حصر موضوع هذه القراءة في **سؤال الأخلاق** وفي نمط الأخلاقية التي يدافع عنها الباحث بالقياس لما هو شائع ومتداول بين سابقيه من جهة، وبين معاصريه من العرب والغربيين من جهة ثانية.

ومن الجزائر حاولنا أن نسلط الضوء على الفكر الفلسفي والأخلاقي لكل من "**عبد الله شريط**" باعتباره - صاحب تكوين فلسفي متميّز، وصاحب الدراسات الخلدونية المختلفة-، معتمدين في ذلك على أطروحته المقدمة لنيل شهادة الدكتوراه والموسومة ب:"**الفكر الأخلاقي عند عبد الرحمن ابن خلدون**"، وكذلك **الربيع ميمون** من خلال دراسته القيّمة في هذا المجال "**نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية والمطلقية**"، وهي الدراسة التي عبر عنها "**عادل العوا**" في مقدمة هذا الكتاب بأنها أول بحث أكاديمي ينهض به مفكر من المغرب العربي.

وأما من تونس فقد وقع اختيارنا على **فتحي التريكي** باعتباره واحدا من المفكرين المغاربة الذين ألفوا الكثير في الفلسفة، وخاصة مقارباته الفلسفية في **الحداثة وما بعد الحداثة**، إضافة إلى ذلك فإن فلسفة **التريكي** تشكل إسهاما علميا ذا أهمية كبيرة في الفكر العربي، و معالجة مشكلات وأزمات المجتمعات العربية معالجة بعيدة عن اللغو والحشو والتكرار، وذلك لأن **فلسفة التنوع** تحاول أن ترسم طريقا جديدا في الفكر العربي المعاصر بالاعتماد على قيّم إيجابية مثل **الاختلاف** و**الحوار** و**التواصل** و**التثاقف** و**الانفتاح**.

ونظرا لأهمية الأخلاق في حياة الأفراد والمجتمعات باعتبارها فرعا من الفلسفة العملية حاولنا أن نشارك في هذا البحث من خلال الإجابة على **الإشكالية التالية**: هل هناك تفكير فلسفي أخلاقي نسقي لدى المفكرين المغاربة المعاصرين، أم أن كتاباتهم في الموضوع مجرد تكرار للفكر الفلسفي الغربي ؟ وما هي أهم المسائل الأخلاقية التي اهتم الفلاسفة المغاربيين المعاصرين بالبحث فيها ؟

ولقد اعتمدنا في الإجابة على هذه الإشكالية على **المنهج التحليلي** الذي يسمح لنا بمعرفة حقيقة النصوص إضافة إلى **المنهج التاريخي** الذي يوضح لنا تطور القيّم الأخلاقية في مراحلها التاريخية المختلفة.

إن **اختيـــــارنا** البحث في هذا الموضوع الذي عنوناه ب: "**الدراسات الفلسفية الأخلاقية في الفكر المغاربي المعاصر**"، كان انطلاقا من دوافع معينة نراها أساس البحث يمكن تلخيصها فيما يلي:

فقر المكتبة العربية بصفة عامة والجزائرية بصفة خاصة من بحوث في مجال فلسفة الأخلاق المغاربية وعلى الخصوص المعاصرة منها، هذا من جهة ومن جهة أخرى، فإن **تشكيك** بعض المفكرين و الباحثين سواء من الغرب أوالعرب المشارقة بالخصوص في وجود فكر فلسفي أخلاقي مغاربي معاصر، دفعنا إلى البحث في حقيقة هذه الدراسات الأخلاقية التي ظهرت في الفكر المغاربي ومدى مساهمتها في بناء الإنسان وتنميته.

ثم إن هؤلاء المفكرين المغاربة المعاصرين وبحكم تحكمهم في اللغات الأجنبية واحتكاكهم بغيرهم من المفكرين والفلاسفة الأوروبيين، نشأت لديهم تقاليد في التأليف والكتابة الفلسفية، وكان هاجسهم الوحيد هو سؤال النهضة، أو كيف نساهم في تجديد الفكر العربي الإسلامي؟.

أما عن **الأفـــــاق**، فإننا نسعى من وراء هذا البحث الذي يدور موضوعه حول الفكر الأخلاقي لدى المفكرين المغاربة المعاصرين إلى استخلاص نتائج تكون بمثابة رهان جديد يفتح أفاقا غير معهودة للبحث والمساءلة في مجال الفكر الأخلاقي العربي والعالمي المعاصر، وبيان قدرة الفكر العربي عموما والمغاربي خصوصا على الإسهام الجاد في تطوير **نظرة الإنسان الأخلاقية**، ومن ثمة حماية المصير البشري الذي أصبح على مقربة من الهلاك إذا لم ينتبه إلى البعد الأخلاقي في منظومتنا المعرفية العامة.

وفي الأخير نشير إلى بعض **الصعوبات** التي تراءت لنا عبر قراءتنا الأولية للفكر الأخلاقي لدى بعض المفكرين المغاربة المعاصرين منها: غياب دراسات كافية متخصصة ومتنوعة في هذا المجال، وقد يعود ذلك لهيمنة أدبيات خطاب ديني معين يتناقض مع الواقع، بالإضافة إلى صعوبة التركيز على شخصية معينة، لأنه في مبحث القيم أو الأكسيولوجيا تتداخل فيه أسئلة الخير، وهي خاصة بالأخلاق، وأسئلة الجمال وهي خاصة بعلم الجمال، لأن ما هو خير جميل من جهة، وماهو جميل خير من جهة أخرى.

ومن أجل بلوغ الهدف المرجو من تحليلنا للإشكالية موضوع **البحث** و التي سبق الإشارة إليها في بداية هذه التقديم التزمنا الخطة التالية:

لقد قسمنا موضوع بحثنا إلى مقدمة وثلاث فصول وخاتمة إضافة إلى ملحق خاص بالمصطلحات والمفاهيم التي نراها أساسية في البحث، كما يتضمن هذا الملحق السيرة الذاتية لهؤلاء المفكرين المغاربة المعاصرين الذين اشتغلنا عليهم.

مقدمــــــة: وتمّ فيها التطرق إلى موضوع البحث، وتحديد الإشكالية التي يتمحور حولها، و كذا المنهج المعتمد في الإجابة عنها، وأيضا أهم الدوافع التي حملتنا على اختيار البحث في هذا الموضوع، كما أشرنا إلى بعض الصعوبات التي اعترضتنا أثناء إنجازنا له، والأفاق المرجو تحقيقها من ورائه.

الفصل الأول: وعنوّناه بـــ: **"القيّم الأخلاقية بين الفلسفة والتراث العربي الإسلامي"**. وقد خصصناه لتاريخ القيم حتى يتسنى لنا الوقوف على التطور الذي عرفته منظومة القيم الأخلاقية. و قسمناه إلى مباحث ثلاث.

المبحث الأول: **"القيّم الأخلاقية في الفكر الفلسفي اليوناني**، وتمّ من خلاله الحديث عن الفضائل الأخلاقية من خلال عرض وجهات نظر بعض الفلاسفة اليونانيين على غرار أفلاطون وتلميذه أرسطو، ثم تطرقنا إلى الأخلاق عند المدرسة الأبيقورية والرواقية.

المبحث الثاني: "القيّم الأخلاقية في الفكر العربي الإسلامي"، أردنا من خلال هذا المبحث أن نسلط الضوء على مسألة القيم الأخلاقية في الفكر الإسلامي من خلال عرض وجهة نظر كل من **أبي نصر الفارابي** و**مسكويه** باعتبارهما من أكبر الفلاسفة المسلمين الذين شغلتهم مسألة الأخلاق.

المبحث الثالث: "القيّم الأخلاقية في الفكر الحديث والمعاصر"، وفي هذا المبحث الأخير من الفصل الأول تطرقنا إلى وجهة نظر بعض الفلاسفة الغربيين المحدثين منهم والمعاصرين على غرار الفيلسوف الإنجليزي **دافيد هيوم** و**برتراند راسل** والفيلسوف الألماني **إيمانويل كانط**، وكان غرضنا من هذا كله تبيان مدى تأثير هؤلاء الفلاسفة في فكر فلاسفتنا المغاربة المعاصرين.

الفصل الثاني: "الدراسات الأخلاقية في الفكر الجزائري والتونسي" وتطرقنا في هذا الفصل إلى الدراسات الأخلاقية في الفكر الجزائري والتونسي من خلال بعض المفكرين الجزائريين والتونسيين، وقسمناه إلى ثلاثة مباحث.

المبحث الأول: "القيّم العملية والنظرية في فكر عبد الله شريط، والغرض منه توضيح الرؤية الأخلاقية في الفكر الجزائري من خلال أعمال عميد المفكرين الجزائريين **عبد الله شريط.**

المبحث الثاني: "البحث الأخلاقي في دراسة الربيع ميمون "، والهدف المراد تحقيقه من هذا المبحث هو تحديد موقف الربيع ميمون المتمثل في التوفيق بين القائلين بمطلقية القيم من جهة والقائلين بنسبيتها من جهة أخرى، ليس هذا فحسب، بل وكان قصدنا أيضا توضيح أهمية القيم في تكوين المواطن الجزائري الجديد الذي عاش ظرفا حساسا متعلق بتجاذب الفكر حول مسألة الهوية الوطنية بين أقطاب مفكريه.

المبحث الثالث: "القيّم الأخلاقية الجديدة في فلسفة فتحي التريكي.

والغرض من هذا المبحث بيان أهم القيّم الأخلاقية الجديدة التي يدعو إليها فتحي التريكي في إطار فلسفة التنوع.

الفصل الثالث: "الدراسات الأخلاقية في الفكر المغربي المعاصر"، ووزعنا هذا الفصل بدوره إلى ثلاث مباحث.

المبحث الأول: **"القيّم الأخلاقية في الشخصانية الإسلامية لمحمد عزيز الحبابي"**، استعرضنا فيه أهم القيم الأخلاقية التي كان يدعوا إليها من خلال مؤلفه "الشخصانية الإسلامية".

المبحث الثاني: "العقل الأخلاقي العربي ومنظومة القيّم عند محمد عابد الجابري، وكان غرضنا من هذا المبحث كشف أهم المصادر التي استقى منها العقل الأخلاقي العربي فلسفته كما يراها الجابري.

المبحث الثالث: "النظرية الأخلاقية الإسلامية عند طه عبد الرحمن". و في هذا المبحث أردنا توضيح موقف طه عبد الرحمن النقدي لبعض النظريات الأخلاقية الغربية والعربية، والتعرف على فلسفته الأخلاقية البديلة التي تعتبر أن صفة "**الأخلاقية**"

هي التي تحدد ماهية الإنسان على خلاف الكثير من المفكرين - سواء من الغرب أو من العرب - الذين كانوا يعتقدون أن صفة "**العقلانية**" هي ما يميز الإنسان عن غيره.

الفصـــل الأول

الفـــصـــل الأول

" القيم الأخلاقية بين الفلسفة والتراث العربي الإسلامي"

1- المبحث الأول: القيّم الأخلاقية في الفكر الفلسفي اليوناني

2- المبحث الثاني: القيّم الأخلاقية في التراث العربي الإسلامي

3- المبحث الثالث: القيّم الأخلاقية في الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر

المبحث الأول: "القيّم الأخلاقية في الفكر الفلسفي اليوناني"

إنّ الاهتمام بالمسألة الأخلاقية ليس وليد الفترة الحديثة، أو بسبب ما لحق بالإنسان المعاصر من سيطرة وحب التقنية وإعلان الحروب والقفز على كل ما هو أخلاقي، بل إننا نجد الاهتمام بالنظرية الأخلاقية في عمق الحضارات القديمة، وبالأخص اليونانية. وقبل التطرق إلى أهم الدراسات الأخلاقية في الفكر المغاربي المعاصر أردنا من خلال هذا الفصل تتبع مشكلة القيّم الأخلاقية في تطورها عبر مختلف العصور، بدءا بالفكر اليوناني مع بعض الفلاسفة والمدارس، فكيف كانت نظرتهم؟

يقول عبد الرحمن مرحبا « هناك تصوران للأخلاق قديم وحديث، فأما التصور القديم ونعني به الأخلاق عند اليونان فهو مطبوع بطابع **السعادة**، أي أنّ أخلاق اليونان إنما هي أخلاق سعادة »[1]، ومعنى هذا أنّ الأخلاق اليونانية تختلف عن الأخلاق الحديثة، ولا سيما ابتدءا من كانط، لأنّ هذه الأخيرة هي **أخلاق واجب**، أما الأخلاق اليونانية فهي أخلاق سعادة. ويواصل مرحبا موضحا الفرق بين التصور القديم والتصور الحديث قائلا: « فعلى حين أنّ قاعدة السلوك عند كانط تقول« إفعل هذا لأنه واجبك» فإنّ الأخلاق اليونانية تقول: «إفعل هذا لأنه يؤدي إلى سعادتك»»[2]، هذا ما سنراه مع فلاسفة اليونان.

الأخلاق عند أفلاطون:"la morale de Platon"

ينقسم مذهب أفلاطون في الأخلاق إلى ثلاثة أقسام رئيسة: الأول يتجه إلى البحث في **الخير الأسمى**، أما الثاني فيتجه إلى تحقيق الخير الأسمى في جزئياته عن طريق **الفضائل**، أما الأخير فيتجه إلى تحقيق الخير في الدولة، وهو ذا صلة بالسياسة.

1- مرحبا، عبد الرحمن، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1983، ص: 204.
2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

القسم الأول: " الخير الأسمى"

لقد فصل سقراط قديما في مسألة الخير حينما قال أن الخير هو السعادة، لأنه يعتبر من الأشياء التي تحقق النفع للإنسان، ونظرة سقراط كانت ترى أن كل عمل أخلاقي الهدف منه هو تحقيق **السعادة**، وبالتالي الغاية والباعث في الفلسفة السقراطية متلازمان، أوهما شيء واحد، ونفس الطرح أبانت عنه نظرة أفلاطون الأخلاقية حتى العصر الحديث، بحيث تغيرت النظرة حينما جعل كانط السعادة منفصلة تمام الانفصال عن الدافع الأخلاقي، لأن الدافع الأخلاقي عنده هو **الواجب**، والواجب لا صلة له بالسعادة، فقد يتأتى عن تحقيق الواجب سعادة، وقد يتأتى عن تحقيقه شقاء، والنتيجة الأخلاقية في كلتا الحالتين واحدة عند كانط، لأن الأخلاق هي تحقيق الواجب، وليست تحقيق السعادة"[1]، وهذا مخالف تماما للفلسفة اليونانية بوجه عام، والتي ربطت بين الغاية والباعث في صفة السعادة.

أما صفة أو ماهية الخير الأسمى عند **أفلاطون** فهو منسجم إلى أبعد الحدود مع نظريته المتعلقة بالمثل، وبالتالي « فالوجود الحقيقي عند أفلاطون هو وجود الصور، فكل ما يتصل بهذا الوجود إذن هو وحده الوجود الحقيقي، أما ما يتعلق بالوجود المحسوس فلن يكون خيرا بالمعنى الصحيح»[2].

وتبعا لهذا الفصل أو التفرقة تتضح أنواع الخير حسب النظرة الأفلاطونية، فكلما ابتعدت النفس البشرية عن الجسم واتصلت بالصورة كان الإنسان محققا لدرجة أكبر من الخير، وبالحديث عن الخير، لا ينفصل عن المفاضلة بين الأشياء والأفعال وحتى بين الفضائل نفسها.

ومن هنا فالفضائل حسب أفلاطون تأخذ منحى تقسيم النفس، فإذا كانت هذه الأخيرة تنقسم إلى قوى ثلاث، فكذلك الفضائل تنقسم إلى ثلاثة أقسام، فما هي هذه الفضائل؟

1- بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط، 1984، ص: 180.
2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

القسم الثاني: "الفضائـــل"

«إن الفضيلة في نظر أفلاطون هي العمل الحق على أن يكون صادرا عن معرفة صحيحة بقيمة الحق، هذه هي الفضيلة الفلسفية التي تقوم على الروية والتفكير، وعلى فهم المبدأ الذي ينبثق عنه السلوك »[1]. وعموما فإن نظرته لا تختلف كثيرا عن نظرة أستاذه سقراط، مادام أن هذا الأخير كان يضع الفضيلة في العلم، وإذا كان هــذا الأخير - العلم- واحدا، فإنه بالضرورة أن تكون الفضيلة كذلك واحدة، لكن من الناحية الظاهرية على الأقل من خلال نظرتنا لفكرة أفلاطون في هذا المجال ، فإننا نجد نوع من التباين الشكلي بخصوص هذه القضية، فالفضيلة حسب الطرح الأفلاطوني تتقسم بحسب أقسام النفس إلى ثلاث أقسام مرتبة ترتيبا عادلا، لا واحدة مثلما ذهبت إليه فلسفة سقراط، لكن هذا الأمر لا يعد خروجا إطلاقا خروجا على النص السقراطي من طرف تلميذه أفلاطون، ما دام أنه وضح هذه النقطة يقوله: « مهما اختلفت الفضائل فهي ليست إلا أسماء لفضيلة واحدة، وعلى هذا فإنه لو كان قال من بعد بتعدد الفضائل، فإن لديه في آخر الأمر فكرة وحدة الفضائل قائمة باستمرار »[2].

ومن هنا، فالفضائل تكون بحسب أنواع النفس، بحيث تكون الفضيلة الأولى مقابلة **للقوة الشهوية**، «لأن مهمة القوة الشهوية أن تكون في خدمة القوة العاقلة، وألا تندفع تبعا لهذا، وأن تستعين بالقوة الغضبية من أجل أن تحكم نفسها»[3]، أي أن فضيلتها هي **العفة** أو ضبط النفس، أما القوة الغضبية فمهمتها تلبية الأوامر التي تصدر من القوة العليا، أو القوة العاقلة، وأن تعمل وتقبل على كل المكاره التي يتوجب تحقيقها، وبالتالي تكون فضيلتها **الشجاعة**، ثم الفضيلة الأخيرة تكون عندما تأتي القوة العليا للتمييز بين أنواع الخير.

وبتحقيق الخير الأسمى تحصل فضيلة **الحكمة**، لكن رغم هذا يجب أن تكون هناك قوة رابعة أخرى تخلق الانسجام والتناغم بين هذه القوى المختلفة، فتحدث موازنة

1 - مرحبا، محمد عبد الرحمن، المرجع السابق، ص: 140.
2 -المرجع نفسه، ص: 181.
3- المرجع نفسه، ص: 182.

بين مقتضيات الانسجام وواجبات كل قوة من هذه القوى وهي العدالة، وهذه الأخيرة هي فضيلة ضرورية لكل فرد،« يجب أن يمتلك كل هذا، لأن شؤونه تسير تبعا للعدل، فكل جزء من أجزائه يقوم بما هو أهل له»[1].

وبالتالي فإن حدوث هذا التناسق في قوى النفس كفيل بان يحقق لها خيرها الطبيعي وهو **السعادة**، ومن ثم فالسعادة بهذا المعنى ووفق هذه التراتبية هو « معنى ينبع من باطن النفس ولا يرد عليها من خارج، فالعادل سعيد مهما اشتدت عليه ظروف الحياة[...] فالغني إنما هو غني النفس البريئة من الشر، المتطلعة إلى الخير، المتثقفة بالعلوم والمعارف، المتشوقة إلى الجمال المطلق»·

القسم الثالث: السياسة

إن المتفحص للفكر الأفلاطوني يصل إلى مسلمة واضحة مفادها أن المشكلة الفلسفية الحقيقية التي كان يصبوا إليها هي في الواقع **مشكلة السياسة، أي** محاولة وضع قاعدة فلسفية ترتكز عليها الدولة سواء ما تعلق بنظام الحكم أو شخص الحاكم ذاته وصفاته وخصائصه، ثم كيف السبيل لتحقيق مدينة فاضلة على أرض فاسدة؟

إن معالجة أفلاطون للمسائل السياسية جعله يتخذ من الأخلاق منهجا لتهذيبها، مادام أن السياسة في الغالب تستبعد الأخلاق والفضائل على حساب الملكية والتفوق، وبالتالي المسألة ليست بالسهلة في إقامة مجتمع يمتلك الصفات المثالية، والشيء الجدير بالذكر هو أن الغاية من الدولة هي تهيئة أحسن الظروف من أجل تحقيق الفضيلة، وإن القارئ للفكر الأفلاطوني يرى عكس ذلك من خلال أطروحات أفلاطون نفسه عندما يتحدث عن الغاية من إنشاء الدولة هو حاجة الفرد للجماعة، أو أنه لا يستطيع أن يكون إلا في إطار الكل « إن الدولة تنشأ حينما يشعر الناس بأن الواحد منهم لا يستطيع أن

1- كريسون، أندريه، ترجمة، عبد الحليم محمود، أبو بكر ذكرى، المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، مطبعة دار الشعب بالقاهرة، ط،1399هـ/ 1979م، ص: 92.

يكفي نفسه في إشباع حاجاته، فيجتمع الناس بعضهم مع بعض، لكي يستطيع الواحد أن يكمل الأخر، ويحقق له من المنافع ما لاستطيع هو وحده أن يحققه »[1].

لكن ومهما يكن من تأويلات حول غاية أو نشأة الدولة، فهذا لا ينقص من قيمتها الأساس الملقاة على عاتقها وهي العلم، وهذا الأخير« لا يتحقق إلا عن طريق التعليم، والتعليم لا يتم إلا بالتربية، والتربية لا يمكن أن تترك للفرد وحده»[2]، ومن ثم فتهيئة الظروف للعلم من أبرز أهداف الدولة، حتى يتسنى لها تحقيق الفضيلة، وهذه الأخيرة تحتم على الكيان السياسي أن يوفر أشخاص يملكون هذه المزية وهم الفلاسفة، وعليه فإشارة أفلاطون هذه تجعل من الفيلسوف الحاكم الشرعي للدولة، وهذه هي الأسس التي ترتكز عليها فلسفته السياسية، والتي كانت نتيجة خبرة ودراية مادام أن أفلاطون قد عاصر أنظمة استبدادية كلفت حياة أستاذه سقراط، وإن كانت سياسته الجديدة لا تشترط نظام حكم معين، سواء كان ديمقراطيا أو استبداديا أو فرديا أو غير ذلك، إنما يجب، يهدف في الأخير إلى نتيجة وحدة وهي تحقيق الفضيلة، وكما رأينا قبل ذلك قوى النفس والتي بدورها نجم عنها تقسيم الفضائل، فستكون كذلك الدولة ثلاث قوى أو بالأحرى ثلاثة طبقات وحدوث الانسجام والتوافق بينها يعني أن الدولة ستصبح فاضلة، وإذا اختل التوازن فسيضحى مجتمعا فاسدا.

أولا تعتبر النظرية الأفلاطونية أن الأفراد مختلفين بالطبيعة، وهذا الاختلاف يرجع في النهاية إلى الاختلاف الذي نلاحظه في النفس الإنسانية، ومن ثم فالدولة ما هي إلا الصورة المكبرة لقوى نفس الفرد، وهي على هذا الأساس ثلاث طبقات، هناك طبقة تسودها القوة العاقلة، والقوة الثانية تسودها القوة الغضبية، والأخيرة تسودها القوة الشهوانية ووفق هذا الترتيب يتشكل هرم المجتمع، حكام، جيش، عمال وحرفيين، لذا النظام يقتضي أن تسيطر طبقة الفلاسفة على أركان الدولة وإلا حدث الاختلاف وسادت الفوضى وانهارت الدولة، فالعدالة كما هي في النفس أن يعمل كل جزء في محله،

---

1 - بدوي، عبد الرحمن، المرجع السابق، ص: 182.
2 - المرجع نفسه، ص: 183.

فكذلك كل طبقة تحترم وظيفتها في الدولة، وهذا العدل هو الذي يحقق السعادة الدنيوية لأفرادها.

وعموما تعتبر الفلسفة السياسية والأخلاقية لأفلاطون متلازمتان، بحيث لا أحد يستطيع أن ينكر ترابطية هذه الثنائية، فالسياسة هي امتداد للأخلاق، بحيث لا يمكن بناء مجتمع قوي دون أخلاق قوية تتسم بالعدل والفضيلة، ولن يتحقق هذا الهدف إلا بتنشئة الفرد وفق تربية متكاملة، قائمة على تهذيب النفس وتنشئتها على حب الخير والمجاهدة في بلوغ الحقيقة التي لن تكون إلا بإعمال العقل، وتعد الفلسفة الآلية الوحيدة لبلوغ هذا الهدف وهو الوصول بالنفس إلى الحقائق الثابتة الموجودة في عالم المثل أو الصور الحقيقية كما أقرت نظرية المثل الأفلاطونية.

لكن ما يلاحظ على فلسفة الأخلاق عند أفلاطون أنها تأثرت بالأساس الذي قامت عليه فلسفته وهي نظرية المثل أو الصورة التي كانت سلبية لأنها قامت على نقد وهدم الأخلاق السفسطائية، ومن حيث أن أفلاطون تصور الشر في ارتباط النفس بالجسم والخير في الابتعاد عنه، وبتصور الحكيم فيلسوفا يحرز الفضائل بإقباله على الموت على حد تعبير سقراط وهي دعوة إلى الزهد، كما أن أفلاطون تصور العدالة في اشتراكية المال والنساء والأطفال على طبقة الحراس والحكام، أما أبناء الشعب من زراع وصناع وتجار، فإنهم يستطيعون أن يمتلكون وسائل الإنتاج وأن يكونوا لأنفسهم أسرا شريطة أن يؤدوا الضرائب وأن يكون نسلهم خاضعا لمراقبة الدولة.

لقد جعل الأخلاق طبقية و عقيمة لا تفي بمتطلبات الجميع المادية والروحية، مما يفقدها إمكانية الانتشار والتطبيق في المجتمع، خاصة إذا علمنا أن أفلاطون لا يفصل بين السياسة والأخلاق.

وبالمقابل نذكر جوانب إيجابية في هذه الأخلاق حينما جعل من القيمة الأخلاقية موضوعية ومطلقة تنشد الكمال وتعالج الفساد في المجتمع ككل من الجانب السياسي والاجتماعي والتربوي[1] .

الأخلاق عند أرسطو "Aristote et la morale"

من الثابت أنه مهما تعددت صور الأخلاق في الفلسفة اليونانية، فإنها لا تخرج عن نطاق كونها **أخلاق سعادة** كما يرى كثير من مؤرخي الفلسفة، فإذا كان في الفترة الحديثة يقال للفرد افعل هذا، لأنه واجبك، فإنه مع الفلسفة الهيلينية كان يقال له: "افعل هذا لأنه يؤدي إلى سعادتك"، ومن هنا فالأخلاق الأرسطية لا تخرج عن هذا الهيكل الواضح الذي انبنت عليه الأخلاق اليونانية بصفة عامة، كما يعد أرسطو(384 ، 322 ق.م) المعلم الأول واحدا من أبرز فلاسفة الحضارة اليونانية وضوحا في تبيان **الغاية من الأخلاق**، ولا تقتصر هذه الميزة على هذا المجال فحسب، بل نجدها في كل إبداعاته الفلسفية الأخرى، ولعل هذا هو السبب الرئيس الذي جعل فكره يحظى باهتمام الكثير من المفكرين والفلاسفة من بعده، ومن مختلف الحضارات، بل إن تأثيره امتد إلى فلاسفة الإسلام، ومن بينهم **ابن رشد** الملقب بالشارح.

إن إعجاب **ابن رشد** بأرسطو جعله يراه بأنه « الإنسان الأكمل والمفكر الأعظم الذي وصل إلى الحق أي لا يشوبه باطل، وحتى لو كشفت أشياء جديدة في الفلك والطبيعة، لما غير ذلك من هذا الحكم شيئا ».[2]

إن الخير والسعادة هي كلها ألفاظ متعددة تهدف إلى غاية واحدة في الأخلاق اليونانية، لذا نجد أرسطو يقول في هذا الإطار:« إن فعل الخير والنجاح وتحصيل السعادة كلها ألفاظ متعددة تدل على معنى واحد فحسب»[3].

1- خضر، سناء، النظرية الأخلاقية عند أبو العلاء المعري بين الفلسفة والدين، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 2004، ص: 322.

2- ت.ج. دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، نقله إلى العربية وعلق عليه محمد عبد الهادي أبو ريدة، الدار التونسية للنشر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ص: 394.

3- بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ص: 122.

إذن فكرة السعادة هي الجزء المشترك بين أعلام اليونان العظام باعتبارها الغاية القصوى للحياة، كما أنها تطلب لذاتها لا من أجل شيء أخر، فما هي إذن حقيقة السعادة عند أرسطو؟

إن الضرورة المنطقية تحتم علينا قبل إدراك طبيعة السعادة عند أرسطو أن نعرف طبيعة النفس البشرية، لأن السعادة في النهاية لا تعدو كونها حالة من حالات النفس.

أولا: لا يختلف مذهب أرسطو في إشكالية النفس عن أراء كل من سقراط وأفلاطون، حيث يؤكد هذا الأخير على وجود بدن ونفس، أي مذهب ثنائي وهذه الثنائية تتضح في قوله: « النفس هي كمال أول لجسم طبيعي ألي ذي حياة بالقوة»[1]، ويعني هذا أن هناك نفس وبدن في آن واحد، وهذا التقسيم ينسجم مع فلسفته التي تفصل بين الهيولى والصورة، ولكن هذا الفصل هو فقط لتوضيح خصائص كل طرف، لأن النفس أو الصورة حسب أرسطو لا يمكن أن تكون بمعزل عن البدن، وبالتالي فإن نظرته تختلف عن نظرة **أفلاطون** التي ترى أن « النفس جوهر روحاني مفارق كان موجودا قبل وجود البدن وسيظل موجودا بعده، وما وجوده مع البدن إلا لفترة قصيرة من الزمن سيغادره بعدها إلى عالمه في الملأ الأعلى»[2].

مراتب النفـــــس:

النفس في نظر أرسطو ليست خاصية متعلقة بالإنسان فحسب، بل إنها خاصية الكائنات الحية ككل، والتي تميّزها عن غيرها من الكائنات غير الحية.

و مراتبها هي: **النفس النباتية أو الغاذية،** وهي من أبسط أنواع النفوس مادام أنها موجودة في كل الأحياء حيوانات كانت أو نباتات، وهي توفر وظائف التغذية، و تساعد على النمو وكذلك على التوليد، أي الحفاظ على النوع، ومن ثم استمراريته وبقائه.

---

1 - مرحبا، محمد عبد الرحمن، المرجع السابق، ص: 178.
2 - المرجع نفسه، ص: 180.

أما النفس الثانية وهي **النفس الحساسة أو الحيوانية**، وتنحصر مهمتها في الاتصال بالعالم الخارجي، وفي الغالب تتدرج وظائفها بحيث تبدأ دائما بحاسة اللمس «لأنها أبسط الإحساسات وتشترك في جميع الإحساسات الأخرى الأكثر تعقيدا، ويلي اللمس الذوق، فالشم فالسمع فالبصر، وكل حاسة منها تنفعل بمحسوس معين »[1]، ولا يقتصر الأمر على الحواس الظاهرة، بل هناك حواس أخرى باطنة وهي: الحس المشترك ويعتبر الخطوة الأولى في التفكير، ومركزه القلب ، والمخيلة مرحلة وسطى بين محض الحس ومحض الفكر، وتوجد فقط عند الحيوانات الراقية، وأخيرا الذاكرة ترتب بالزمن الماضي ، ويتمثل عملها في بعث الصور بطرقة إرادية أو لا إرادية.

أما النفس الثالثة وهي **النفس الإنسانية أو الناطقة** يختص بها الإنسان وحده في كل زمان ومكان على أساس أنه يتميز بقوة النطق أو العقل الذي بواسطته يدرك ماهيات الأشياء وحقائقها الكلية، كما يعد أرسطو أول من تناول مفهــوم العقــل فلسفــيا حينما قال أن الإنسان حيوان عاقــل وما يتلازم مع هــذا التعــريف مــن خصائص بأنه: « ناطق، اجتماعي، سياسي»[2].

لكن رغم هذه المراتب أو القوى للنفس خاصة عندما يحدد طبقة العقول كالعقل الهيولاني أو العقل بالملكة،أو العقل الفعال، فإن هذا لا يعني التفرقة بين مراتب النفس أو قواها المختلفة، بل إن أرسطو يفرق بين أنواع مختلفة من الوظائف لنفس واحدة، وبالتالي فإنه يختلف مع أفلاطــون حينما يقــول هذا الأخير أن النفــس ثلاثــة أقســام: شهــوانية وغضبية وعاقلة، أما الطرح الأرسطي فيقر بنفس واحدة، لكن وظائفها متعــددة، منها ما هــو أعلى ومنها ما هــو أدنى.

وبالعودة إلى بلوغ الهدف أو الغاية الكبرى بالنسبة لأي كائن بصفة عامة والإنسان بصفة خاصة هو أن «أي كائن لا يبلغ غايته ولا يحقق سعادته وخيره الأقصى إلا بأدائه لوظيفته الخاصة به على أحسن وجه، هذا هو المعنى الحقيقي

1- مرحبا، محمد عبد الرحمن، المرجع السابق، ص: 181 .

2- صارجي، بشارة، عقل العقلانية، مجلة الفكر العربي، مركز الإنماء القومي، بيروت، العدد16، تشرين الأول، تشرين الثاني، 1981، ص: 42.

للسعادة، وهو شرطها الأساسي »[1]، ومن ثم فإن سعادة الإنسان بما هو إنسان ليست بمزاولة الحياة الغاذية أو النباتية، لأن هذه الحياة تعبر عن الحياة المشتركة بين الإنسان والحيوان، لكن مزية العقل هي الصفة التي يمتاز بها الإنسان عن سائر الموجودات الأخرى، وبالتالي فالسعادة تتوقف على عمل النفس الناطقة، وعمل هذه الأخيرة بحسب فضيلتها مصدر لذة حقيقية، وعليه فإن الطرح الأرسطي يوحد بين اللذة والسعادة، لكن هل معنى اللذة في هذه الحالة نفس المعنى الذي اعتقده أفلاطون؟

في اعتقادنا أن للّذة في الفهم الأرسطي بعد روحي، وبالتالي فهي قريبة من الخير الأفلاطوني « إنها لذة نظرية مجرّدة لا صلة لها في الواقع باللّذة الحسية التي تتبادر إلى الأذهان[...]، أي هي كمال تحقق بالفعل، أو قل هي بمثابة الصورة بعد أن تتحقق على الوجه الأكمل بالنسبة إلى شيء من الأشياء، وذلك لا يكون إلا في الحياة النظرية، حياة التأمل والفكر لأنه تحقيق لأعلى درجة من درجات الكمال»[2].

لكن رغم هذه النظرة التجريدية إلا أن نظرة **أرسطو** للسعادة نظرة لا تخلو من النزعة المادية التي تؤكد على النجاح المادي في الحياة لبلوغ السعادة، لذا تميزت نظرة أرسطو للأخلاق بالواقعية، ويعود هذا لتدريبه العلمي البعيد عن التبشير بمثل عليا فوق مستوى البشر ونصائح قد تكون فارغة صعبة الفهم، يقول "سانتيانا" :« إن إدراك الطبيعة البشرية في أرسطو صادق تماما. لكل مثل أعلى قاعدة طبيعية، ولكل شيء طبيعي تطور مثالي، ويبدأ أرسطو بالاعتراف بصراحة بأن هدف الحياة ليس الخير في حد ذاته، بل السعادة، لأننا نختار السعادة لذاتها، لا لشيء أخر ونحن نختار الشرف والسرور والإدراك لأننا نعتقد أننا نصل عن طريقها إلى السعادة »[3]، ومن ثم لا احد يكون بإمكانه حسب أرسطو أن ينكر دور الجانب المادي في بلوغ هذا الهدف، أي من الصعب أو ربما يتعذر له أن يفعل الخير ما لم يتوفر له البنون والمال والسلطة والصحة وغيرها من الجوانب المادية، وبالتالي فالكثير من المكارم لا يمكن الحصول

1- مرحبا، محمد عبد الرحمن، المرجع السابق، ص: 205 .
2- المرجع نفسه، ص: 206.
3- ديورانت، ول، قصة الفلسفة، ترجمة: فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت، ط5، 1985، ص: 86.

عليها من دون أن نستعين بهكذا أمور، ومن ثم فهي عبارة عن شرائط حقيقية للسعادة، فإن غابت أفسدتها، لكن هذه العوامل التي هي في متناول أي كان، فإن الصدفة لها ضرب في ذلك، وعليه فإن السعادة أو الفضيلة حسب أرسطو قد تكون وليدة الصدفة والاتفاق، لكن مع ذلك قد تكون الظروف قاسية على البعض ومع ذلك تحقق لهم أكبر قسط من السعادة، وبالتالي فإن القوة التي يتميز بها الإنسان وهي المقدرة على الفكر التي تمكنه من السيادة على الظروف، ومن ثم يستحق السعادة، فحياة «فحياة العقل شرط للسعادة باستثناء قضاء بعض اللوازم الجسدية »[1].

وبصفة عامة فإن فلسفة أرسطو حول السعادة لا تخرج عن إطار فلسفة سقراط وأفلاطون، حيث أن المذهب الأرسطي يذهب إلى أن حياة **التأمل والتفكير** هي **السعادة الحقيقية**، أما حصرها في جانب حسي محدد فهذا غير صحيح، فمن يرى السعادة في القوة والمجد أو يراها في العز والثراء، فهذا غير صحيح، لأن الهدف الذي ينشده الفرد يجب أن يكون شيئا ذاتيا لا يمنح ولا ينتزع، وإذا طبقنا هذه القاعدة على الأمثلة التي أشرنا بها إلى مقياس السعادة كالسلطة مثلا، فإنه كم من فرد رفعه الشعب ثم أسقطه، والحال نفسه ينطبق على الأغنياء، وبالتالي فإن من ميزات السعادة أنها ثابتة وذاتية لا ترتبط بالغير كلية، لكن كيف نصل إلى السعادة ؟

إن الفضائل حسب أرسطو على نوعين: فهناك فضائل خاصة بالقوة الناطقة، وتسمى فضائل عقلية، وهناك فضائل أخرى متعلقة بالقوة الشهوية، لكن عندما تمتثل لأوامر القوة العاقلة تضحى فضائل أخلاقية.

أما الفضائل الأولى، أي **العقلية** فهي كالعلم أو الفن والحكمة بنوعيها النظري والعملي، تكتسب بالتعلم وتزيد بزيادته، غير أن اكتسابها هذا يتطلب وقتا يقول أرسطو:« بلوغها يتطلب وقتا طويلا وخبرة عظيمة والحكمة النظرية هي أم الفضائل جميعا لأنها الفضيلة الوحيدة التي يشارك بها الإنسان الله، فالله عقل وتأمل وتفكير،

1- ديورانت، ول، قصة الفلسفة، ص: 87.

ولذلك فهو سعيد سعادة مطلقة »[1]. ومعنى هذا أنه كلما أوغل الإنسان في التأمل والنظر استمتع بهذه السعادة واستغرق في بهجتها، ومن ثم فإن أرسطو يشيد بدوره بعظمة التأمل والتفكير مثل سقراط ويرى أنه أرقى الفضائل.

وأما **الفضائل الأخلاقية** كالشجاعة أو الكرم والعفة...إلخ، فهي فضائل تكتسب بالتعود والممارسة، بل وبالإرادة والتعليم، وهذا يعني أن كل فرد مهيأ لاكتسابها، فهي موجودة في طبعه أو استعداداته، والمقصود هو تلك القدرة الموجودة فيه بالقوة، والتي تصير فيما بعد موجودة بالفعل عن طريق العمل والتدرب عليها.

أما الطريق الذي يوصلنا إلى الفضائل الأخلاقية هو الطريق الوسط حسب أرسطو، أو بما تعرف باسم **"نظرية الوسط الذهبي"** «حيث تنظم الأخلاق في شكل ثلاثي يكون الطرفان الأول والأخير فيه تطرفا ورذيلة، فالوسط فضيلة أو فضل، وهكذا يكون بين التهور والجبن فضيلة الشجاعة، وبين البخل والإسراف فضيلة الكرم، وبين الكسل والجشع فضيلة الطموح... وبين الكتمان والثرثرة فضيلة الأمانة، وبين الكآبة والمزاح فضيلة البشاشة الخ..»[2]. يتفق هذا مع المثل القائل "خير الأمور أوسطها"، غير أنه ينبغي الإشارة إلى أن مدلول **الوسط** هنا ليس مدلولا رياضيا ثابتا، فالوسط الذهبي ليس كالوسط الرياضي الذي يتصف بالدقة واليقين والثبات،بل هو وسط متذبذب يتغير مع الظروف «فليس هذا الوسط وسطا رياضيا ثابتا يقاس بطريقة آلية مطلقة كالوسط الذي نعنيه في الكم المتصل، وإنما هو وسط متموج رجراج كالزئبق لا يثبت على حال واحدة، لأن أفعال الناس وانفعالاتهم لا تحتمل مثل هذه الدقة، ولأن الناس يختلفون في الطبـــاع والاستعـــدادات ويتباينون في ظروف حيـــاتهم وأحوالهم المعيشية والعقلية»[3].

وعليه فإن الفضيلة حسب المفهوم الأرسطي «ملكة خلقية إرادية راسخة في النفس تجعل صاحبها قادرا على تخطي الإفراط والتفريط، واختيار الوسط بينهما بناءا على

1 - مرحبا، محمد عبد الرحمن، المرجع السابق، ص: 207.
2 - ديورانت، ول، قصة الفلسفة، ص 87.
3 - مرحبا، محمد عبد الرحمن، المرجع السابق، ص: 208.

مبدأ عقلي سديد »[1]، ومادامت الفضيلة وسط بين رذيلتين، فإنه لا إفراط ولا تفريط كما يرى أرسطو. والرذيلة هي الابتعاد عن الوسط أو الميل إلى أحد النقيضين.

لكن ما يلفت الانتباه إلى هذه النظرية هو الاعتقاد بأن لجميع الأفعال والانفعالات **أوساطا**، غير أن هناك الكثير منها يفتقد إلى ذلك مثل الغيرة والحسد والسرقة والزنى، وبالتالي اختيار الوسط لا يكون عشوائيا، بل عن دراية وحكمة، وعليه فإن مبدأ الوسط أو الاعتدال هو ما يميز بشكل عام كل منهج في الفلسفة اليونانية « لقد كان هذا الوسط في ذهن أفلاطون عندما عرف الفضيلة بأنها انسجام في العمل وسقراط الذي عرف الفضيلة بالمعرفة، لقد اوجد الحكماء السبعة تقليد الاعتدال والوسط هذا عندما نقشوا على معبد أبولو في دلفي عبارة لا شيء في إفراط »[2].

كما أن السعادة لا تكمن فقط في تحقيق معادلة الوسط الذهبي، بل لمتاع الدنيا جانب في ذلك كما يرى أرسطو، لأن الفقر قد يجعل الإنسان بخيلا.

لكن إذا كانت السعادة غاية الإنسان فما هي الأمور التي تساعده في ذلك ؟

يجيب أرسطو: «إن أنبل الأمور التي تساعد في الوصول إلى السعادة هي **الصداقة**، حقا إن الصداقة ضرورية للإنسان السعيد أكثر من الإنسان التعيس، لأن السعادة تزيد وتتضاعف بمشاركة الآخرين فيها وهي أكثر أهمية من **العدالة**، إذ لا حاجة للعدالة عندما يكون الناس أصدقاء. ولكن عندما يكون الناس عادلين مقسطين، تبقى الصداقة نعمة وفضل»[3].

السياسة والأخلاق في فلسفة أرسطو:

من الثابت عند فلاسفة اليونان أن **السياسة** امتداد **للأخلاق**، وفلسفة أرسطو لا تخرج عن هذه القاعدة، وهذا الترابط الذي يقيمه أرسطو بين السياسة والأخلاق يرتكز على أن الإنسان لم يكن يوما إنسانا متفردا، أو أنه يعيش خارج المجتمع، بل « هو

1 - مرحبا، محمد عبد الرحمن، المرجع السابق، الصفحة 208.
2 - ديورانت، ول، المرجع السابق، ص/ ص: 88،89.
3 - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

مدني بالطبع، والمجتمع ظاهرة طبيعية يتجلى فيها نزوع الطبيعة الإنسانية إلى كمالها، والأسرة هي أقدم مظهر للحياة الاجتماعية، تليها القرية مؤلفة من عدة أسر تتعاون، فالمدينة مؤلفة من عدة قرى، وهي أرقى الجماعات تكفي نفسها بنفسها وتستغني عن سواها، فما دون المدينة ناقص يحتاج إلى غيره، وما فوقها كالإمبراطوريات مركب غير متجانس»[1]، وبالتالي فالفرد بحاجة إلى الدولة لأنها توفر له الحاجيات الأساسية والضرورية، ومن ثم فإن وجود الفرد هو الذي يفرض على الدولة أن تفي بواجباتها اتجاه الفرد، كما تتجلى أهمية الدولة كذلك حسب أرسطو في توفير أسباب السعادة الخلقية والعقلية لأفرادها، أي مساعدتهم على اكتساب الفضائل، ومن ثم تطبيقها في مجتمعهم، وهذا الدافع لا يختلف كثيرا حسبه من خلال توضيحه للهدف نفسه الذي وجدت من أجله الدولة.

إن علاقة الفرد بالدولة هي علاقة تكاملية ومتلازمة جعلت من السياسة أكثر ارتباطا بالأخلاق، هذا ما دافع عنه كل من أفلاطون وأرسطو، إلا أن هذا الميثاق أو العقد الاجتماعي إن صح التعبير الموجود بين الفرد وجهاز الدولة سيشهد تفككا بعد أرسطو بظهور أخلاق جديدة لا سيما مع الفلسفة الرواقية، بحيث لن تكون لديهم الأخلاق « متصلة بالسياسة، إذ سينطوي الفرد على نفسه فلن يعنيه من أمر الجماعة شيء، وعندئذ سيكون الفصل تاما بين أخلاق الدولة وأخلاق الفرد، بل سينشب نزاع بينهما، وستطرح لأول مرة المشكلة التي يسمونها مشكلة الفرد والمجتمع »[2].

ومهما يكن فإن السياسة الأرسطية هي سياسة واقعية تبحث فيما هو كائن من خلال وصف أنظمة الحكم وتبيان سلبياتها، ومن ثم وضع نظرية تكون نافعة وبراغماتية على إثرها تقاد الدولة عكس فلسفة أفلاطون السياسية المتصفة بأنها معيارية، أي تبحث فيما يجب أن يكون عليه البحث في السياسة المثلى، والتي يكون من الصعب تجسيدها على أرض الواقع، وبالرغم من هذا فإن القارئ لفلسفة أرسطو

---

1 - الشمالي، عبده، دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية وأثار رجالها، دار صادر، بيروت، الطبعة الخامسة، **1399ه/1979م**، ص: **70**.

2 - مرحبا، محمد عبد الرحمن، المرجع السابق، ص: **209**.

السياسية يدرك من خلالها أنها فلسفة قانونية أكثر من أي فلسفة أخرى « لأن أرسطو يهتم في بحثه بأن يبين نشأة الدساتير المختلفة، ويدرسها باعتبارها نظما ممكنة للحكم»[1]، وربما عدم عناية أرسطو بالفكر السياسي هو أنه لم يكن في الواقع فيلسوف دولة، كما أن ربطه للسياسة بالأخلاق لم يكن مثل أفلاطون، فقد كانت غايته من ذلك هو أن تقوم الدولة بوظيفتها المتمثلة في أن « تميز بين العدل والظلم، بين الحق والباطل، وأن يكون من شأنها أن تحافظ على القيم العليا، وأن تمنع القيم الدنيا من أن تظهر أو تتغلب »[2].

إن المنهج الأرسطي السياسي يعتبر الأسرة الركيزة الأساسية في منظومة الدولة من خلال أولا علاقة الزوج بالزوجة، ثم الآباء بالأبناء، وكذا العبيد مع السادة، وبالتالي تأليف مجموعة الأسر هو الذي يكون قرية، ومجموعة قرى تكون مدينة، وبالتالي من الخطأ إهمال هذه اللبنة في تكوين الدولة، كما غفل عن ذلك أفلاطون من خلال النظرية الشيوعية.

وبصفة عامة يمكن أن نقيم فلسفة أرسطو بأنها إيجابية إلى أبعد الحدود، وذلك من خلال رفعها لقيمة الإنسان بجعل سعادته مطابقة لأشرف فضيلة فيه، وهي فضيلة العقل النظري، ثم اعتمادها ثانيا على الحكمة العملية باعتبار أن السعادة تنحصر في جانب محدد من الشهوات أو اللذات الحسية، لأن البشر مهما يكن ليسوا عقلاء فقط، بل لهم جانب حسي ممثل في القوة الحساسة والتي تعد واسطة تساهم في التجريد العقلي، كما أن نظرية الوسط الذهبي من أبرز الأفكار التي يؤاخذ عليها الفكر الأرسطي، وهذا لعدم القرة على تطبيقها، وبالتالي نكون أمام الإيتوبيات نفسها التي أشارت إليها فلسفة أفلاطون البعيدة نوعا ما عن التطبيق، بل وصعوبة فهمها، كما أن الحضارة اليونانية عرفت بمركزيتها وإقصائها للفرد غير الأثيني، الأمر الذي جعلها غير إنسانية، مادامت تجعل من العبيد جزء في نظام يقمع حرياته كإنسان.

---

1 - بدوي، عبد الرحمن، المرجع السابق، ص: 125.
2 - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

الأخـــلاق الأبيقـــورية * "épicurisme"

الأبيقــورية هي « مذهب فلسفي ينسب إلى أبيـــقـــور، يقوم على إسعاد الذات بلذة معنوية لا يعقبها ألم »[1].

نشأت الأبيقورية كردّ فعل على واقع اجتماعي عرف أزمات كثيرة فقدت فيه المدن اليونانية استقلالها وسيادتها، فانتشرت الفوضى وعمّ القلق فصار الإنسان يخشى شر غيره، فكان على الطب والفلسفة مهمة إصلاح الوضع، فتكفل الطب بعلاج أمراض الجسم وكان على الفلسفة أن تعالج أمراض الفكر.

تتمثل الأطروحة الأساسية في فلسفة "أبيقــور" الأخلاقية في أن اللّذة هي الخير الأسمى وهي غاية **الحياة السعيدة**، ويتأسس تصور أبيقور للسعادة على تصوره للإنسان، فباعتبار أن الإنسان جسد ونفس، فإن سعادته تكمن في تحقيق الخير الملائم لطبيعة كليهما، والخير الملائم لطبيعة الجسد هو **اللذة**، أما الخير الملائم لطبيعة النفس فهي الطمأنينة، وبالتالي فإن الفلسفة الأبيقورية أخذت على عاتقها الإجابة على السؤالين التاليين: كيف السبيل إلى تحقيق أكبر قدر ممكن من اللذة؟ وكيف السبيل إلى تحقيق الطمأنينة؟

تهدف الأخلاق الأبيقورية القائمة على مادية واضحة إلى بيان أن مذهب المنفعة هو أسهل الطرق إلى الحكمة، وتدور حول غايتين أساسيتين هما اللذة وحالة الطمأنينة، ويؤكد أن كل لذة خير وكل ألم شر، وقسم أبيقور اللذات إلى ثلاث مراتب:

النوع الأول: اللّذات الطبيعية والضرورية التي لا مندوحة من إشباعها كاللذة في الأكل والشراب.

النوع الثاني: اللذات الطبيعية غير الضرورية التي تطلب التنوع في الإشباع مثل لذة التأنق في الملبس، أو الرغبة في تناول نوع معين من الطعام دون غيره.

---

*- الأبيقورية: نسبة إلى أبيقور وهو فيلسوف يوناني ولد حوالي سنة **341** ق.م، وتوفي حوالي **270** ق.م، أسس المدرسة الأبيقورية، هاجر إلى أثينا، واستقر فيها ودرس الفلسفة.أنظر: بدوي، عبد الرحمن، الموسوعة الفلسفية، الجزء الأول، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1984، ص: 81.

1- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، الجزء الأول، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ص: 34.

النوع الثالث: اللذات اللاطبيعية واللاضرورية مثل لذة الجاه والمال، وهي رغبات فارغة وباطلة، أي أن هذا النوع من اللذات ليس ضروريا ولا خيرا في ذاته، لأنه ليس مقصد الميول الطبيعية، بل هو مكمل لنوازع هذه الميول، فهو ليس خيرا لأن اللذة التي أحدثته بما فيها من تنعم فيها ألم، فتعد شرا.

وعليه، فالحكيم في نظر أبيقور هو من يعلم أن أعلى درجات اللذة يمكن بلوغه بإشباع النوع الأول من الرغبات أو اللذات لأنها ضرورية أكثر من غيرها، وأن الطبيعة تحقق دائما هذا النوع وفيها يكون بوسع المرء أن يكون سعيدا.

إذن المقيـــاس الذي تقاس به خيرية الفعـــل أو شريته هـــو اللذة والألم يقول أبيقور: «إن مقياس الخير هو اللذة ومفارقة الألم، وهذا شيء لا حاجة بنا إلى البرهنة عليه، فالطبيعة في كل أنواع سلوكها تكشف عنه[...] فيكفي أن نشاهد سلوك الإنسان في كل أدوار حياته من ميلاده حتى الموت، فإننا سنجد قطعا أنه يرمي دائما إلى تحصيل اللذة والابتعاد عن الألم»[1].

وخلاصة القول أن الأخلاق الأبيقورية هي طائفة من التوجيهات تحاول التوفيق بين اللذة والطمأنينة، ولهذا صوّر خصوم الأبيقورية الأبيقوريين في صورة فسّاق وفجرة لا يردعهم عن شهواتهم روادع، لكن بعض الدارسين يقرّون بالسمو الأخلاقي للتعاليم الأبيقورية، ومنهم عبد الرحمن بدوي إذ يقول: « وهكذا نجد أن الأخلاق الأبيقورية، وإن كانت قد بدأت بمبدأ يخيّل إلى المرء أنه حسي نفعي مادي وضيع، فإنها على العكس من ذلك، قد انتهت بأخلاق سامية كل السمو، لا تقل في نقائها وسموها على الأخلاق المثالية التي قال بها أفلاطون »[2].

1 - بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، الجزء الأول، ص: 86.
2 - المرجع نفسه، ص: 89.

الأخلاق عند الرواقيين: "les stoiciens"

الرواقية هي« مذهب فلسفي أسسه زينون (ZENON)، وسموا بالرواقيين، لأن "زينون (340-263) ق.م الفيلسوف صاحب هذا المذهب، كان يعلم تلاميذه في رواق، ويرى الرواقيون أن السعادة في **الفضيلة**، وأن الحكيم لا يبالي بما تنفعل به نفسه من لذة وألم [...] وكل من كان رواقيا كان مطمئن النفس صابرا لا يفرح بشيء ولا يحزن على فقد شيء... وذلك لأن الإنسان جزء من الكون، وأن كل ما يقع في الطبيعة، فهو يقع بتأثير العقل الكلي أو القدر، ولذلك وجب على الإنسان أن يجعل سلوكه مطابقا لما تمليه عليه الطبيعة، منصرفا عن العواطف والأفكار التي تجعله يحيد عن جادة القانون الطبيعي»[1].

كان للفلاسفة الرواقيين تأثير كبير في الأخلاق والسياسة والمنطق والفلسفة الطبيعية، ويعتبر زينون الرواقي **(333، 264 ق.م)** مؤسس الفلسفة الرواقية، وينظر الرواقيــون إلى الفلســفة على أنها الأخــلاق، لأن موضوع الفلسفة هو **الفضيلة**، وما فروع الفلسفة إلا أنواع متعددة للفضيلة، فيصنفون الأخلاق في المرتبة العليا من هرم العلوم الفلسفية، لأن الفعل الأخلاقي لا يكون صحيحا إلا إذا كان موافقا لما تقتضيه قوانين الطبيعة، وكل فعل أخلاقي إنما يكون عن طريق الممارسة، والممارسة لا تكون إلا على أساس النظرية.

ويفهم من هذا أن الفلسفة الرواقية فلسفة أخلاقية « ولا وجود للفلسفة حيث تكون الأخلاق معطلة، فالفلسفة هي ممارسة الفضيلة عند الرواقيين، ومن صفات الحكيم الرواقي الحكمة التي هي استقامة العقل فحسب، بحيث يكون العقل خلوا من الهوى والانفعال»[2].

فالرواقيون يقولون مثل سقراط أن العلم والفضيلة شيء واحد، فالعلم فضيلة والشر جهل، ويفرق الرواقيون بين نوعين من الأخلاق:

1- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، الجزء الأول، ص/ ص: 622، 623.
2- خضر، سناء، النظرية الأخلاقية عن أبي العلاء المعري، ص: 330.

الأخلاق النظرية: وهي التي تحقق الفضيلة على صورتها العليا، أي أن يعلم المرء قوانين الطبيعة، **والأخلاق العملية:** هي التي يحاول بها الإنسان التقرب من المثـــل الأعلى للفضيلة، ويقولون أيضا وسط بين الخير والشر، وهي التي يسمونها صفة «الملائم »، وهو الذي يجمع بين الخير والشر، من حيث أنه ليس خيرا مطلقا ولا شرا مطلقا، وهنا يبرز التناقض الذي وقع فيه الرواقيون فهم يقولون بوحدة الفضيلة، وإن الفضيلة لا يمكن أن تكون إلا واحدة، فإما أن يعرف الإنسان الأشياء، وإما أن يجهلها، ولا وسط بين العلم والجهل مطلقا، وهذا ما أشار إليه عبد الرحـــــــمن بـــــدوي بقوله: « لئن كانت أغلبية المؤرخين تنظر إلى الأخلاق الرواقية على أنها أخلاق عالية،- فإنهم أو الكثير منهم على الأقل- يشيرون إلى تناقضهم في المبدأ الذي أقاموا عليه نظريتهم الأخلاقية »[1].

وبعد تحليلنا للأخلاق عند بعض الفلاسفة اليونانيين، يمكن القول أنّ الأخلاق التي دعا إليها هؤلاء الفلاسفة وبالخصوص أفلاطون وأستاذه سقراط كانت أخلاق نظرية تهدف إلى بلوغ السعادة التي يكون العقل هو الطريق المؤدي إليها، ولكن مع أرسطو والأبيقوريين عرفت تطورا حيث أصبحت عملية مرتبطة بالواقع.

1 - بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج2، ص: 539.

المبحث الثاني: "القيم الأخلاقية في التراث العربي الإسلامي"

لقد وضع الإسلام قواعد نظرية أخلاقية متكاملة تقود إلى الفضائل في أحسن ما تكون عليه، وهذا الأمر نابع بطبيعة الحال من غاية رسالة الإسلام التي هي رحمة للعالمين. « لقد حدّد الإسلام القيم الأخلاقية السليمة والفضائل النبيلة التي يجب على أي فرد أو جماعة أو مجتمع الالتزام بها، وبعد هذا الهدي المحدّد للقيم الأخلاقية يصبح واجب المفكرين والمصلحين الاجتهاد في شرح وتفصيل تلك القواعد ودعوة الناس إلى الالتزام بما شرعه الله تعالى لعباده وبما جاء في سيرة النبي الكريم »[1]، ولكن ما مصدر القيم الأخلاقية الإسلامية؟

تتمثل مصادر القيم الأخلاقية في الفكر الإسلامي بالترتيب في القرآن الكريم أولا، ثم السنة النبوية الشريفة.

- الأخلاق في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة:

لقد حثّ الإسلام على مكارم الأخلاق ودعا الناس إلى الفضيلة والخير، بل إن الأديان السماوية كلها كانت دعوة هادفة إلى تحرير الإنسان من العقائد السابقة وإرشاده إلى الفضائل. فالخلق الكريم والاستقامة والفضيلة أساس من أسس السعادة، وهدف من أهداف الرسالات السماوية. ولقد تربى المسلمون الأولون على الأخلاق الإسلامية فكانت قلوبهم نظيفة وأيديهم طاهرة ووجوههم مشرقة بنور الإيمان، فلما فتحت لهم البلاد وخضع لهم العباد لم يأخذهم الغرور، ولم تلههم الدنيا عن الآخرة، ولم يخرجوا عن طاعة الله، بل حفظوا الأمانة وأحسنوا القيادة وسهـروا لمصلحة الرعية وكانوا نجوما ساطعة في تاريخ البشرية.

كل ذلك يرجع إلى أن القرآن الكريم يدعـو إلى مكارم الأخلاق ويحث على الفضيلة والخير وينهى عن الشر. قال تعالى: ﴿ **إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ**

1- موزه، أحمد راشد العبار، القيم الأخلاقية بين الفكرين الإسلامي والغربي في عصر العولمة، الدار العالمية للنشر والتوزيع، ط1، 2008، ص:117.

ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾[1]. وإذا تأملنا الآيات القرآنية التي خاطبت الإنسان وأيقظت ضميره وأثارت شعوره ونظرنا فيما فيها من الأوصاف الفاضلة والأخلاق الحسنة، فإن القرآن يرسم للإنسان طريق الخير في الحياة ويدفعه إلى السير فيه ويعمل لإبعاده عن الشر. فالله خلق الإنسان وهو يعلم ما يصلح للإنسان وما لا يصلح له.

والإسلام يجعل حسن الخلق في قمة الأهداف التي ينبغي أن يتنافس فيها الأفراد، ويجعل حسن الخلق لذاته درجة دينية ترفع قدر صاحبها عند الله.

إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والإيمان بالله هي أسس الحياة الفاضلة في المجتمع الإسلامي. قال تعالى: ﴿**كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ**﴾[2].

ومن يقرأ السنة النبوية ويطلع على أخلاق الرسول صلى الله عليه وسلم، فإنه سيجد أن جميع أخلاق الرسول صلى الله عليه وسلم مستقاة من الدين ومبادئه، فقد كان الرسول صلى الله عليه وسلم أعظم نموذج أخلاقي يحتذى به مثالا واقعيا يدركه الناس قبل البعثة وبعدها، فقد كان قبل بعثته يلقب بالصادق الأمين « فالصادق لا يكذب، والأمين لا يخون. وما أدرك ما الصدق والأمانة؟ وما أدرك ما الكذب والخيانة؟ أما الصدق والأمانة، فيمكن أن يحيي أمة وليس فردا، وكذلك الكذب والخيانة يمكن أن يدمرا أمما وليس أمة»[3]. بل إن الله سبحانه عز وجل وصفه بقوله تعالى: ﴿ **وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ**﴾[4]، وعندما سئلت عائشة رضي الله تعالى عن أخلاقه قالت: " كان خلقه القرآن".

إن مفهوم الأخلاق في نظر الإسلام عبارة عن المبادئ والقواعد المنظمة للسلوك الإنساني التي يحددها **الوحي** لتنظيم حياة الإنسان وتحديد علاقته بغيره على نحو يحقق

---

1 - سورة النحل، الآية: 90.
2 - سورة آل عمران، الآية: 110.
3 - موزة، أحمد راشد العبار، المرجع السابق، ص: 125.
4 - سورة القلم، الآية: 4.

الغاية من وجوده في هذا العالم على أكمل وجه ، ويمكن أن نختم كلامنا هذا بأن الدين بأصليه العظيمين - القرآن والسنة- كان سندا قويا وأساسا متينا يستقى منه الفكر الإسلامي كل أصالة أخلاقية.

إذن وبعد أن تعرفنا على الأخلاق في القرآن والسنة نحاول التعرف عليها عند بعض الفلاسفة المسلمين.

- **الأخلاق عند بعض الفلاسفة المسلمين: (الفارابي، مسكويه).**

إن تأثير الفكر اليوناني قد تجاوز حدود الثقافة اليونانية إلى العقائد الإسلامية، حيث وجد فلاسفة رأوا في الفكر اليوناني عموما و في فكر أفلاطون و أرسطو خصوصا الملاذ لبناء نظرياتهم وتحديد المواقف الفلسفية في كثير من الأطروحات وعلى رأس هؤلاء **الفارابي، ومسكويه** ، فكيف كانت نظرتهم إلى الأخلاق ؟ بعبارة أخرى: هل البحث الأخلاقي عند المسلمين كان تفكيرا فلسفيا على غــرار فلاسفة اليونان أم هو مجرد بحث مرتبط بالدين؟ هــل كان البحث في الأخلاق عند المسلمين بحثا فلسفيا نظريا، أم هو بحث ارتبط بالدين أكثر من ارتباطه بالتفكير العقلي؟

سنحاول من خلال هذا المبحث الإجابة على هذا السؤال من خلال التطرق إلى بعض النماذج في الفكر الفلسفي الإسلامي، ولكن قبل ذلك نوّد الإشارة إلى التصنيف الذي وضعه الدكتور **محمد يوسف موسى** في كتاب له بعنوان **" تاريخ الأخلاق"**[1]، وهو تصنيف خاص بمختلف الاتجاهات الأخلاقية عند مفكري الإسلام.

«- اتجاه يعنى بالأخلاق العملية المستقاة من القرآن والسنة ويمثل هذا الاتجاه: الحسن البصري والماوردي صاحب "كتاب آداب الدنيا والدين".

- اتجاه غلبت عليه النزعة الدينية والصوفية واختلط بكثير من النظر الفلسفي ويمثل هذا الاتجاه أبو حامد الغزالي في كتابه "إحياء علوم الدين" و "ميزان العمل".

***- في هذا الكتاب الذي صدرت الطبعة الأولى منه عام 1940، إهتم المؤلف فيه بالخصوص بفلاسفة الإسلام (الكندي والفارابي وابن سينا وابن باجة وابن طفيل دون أن ينسى مسكويه والغزالي وابن عربي معرفا بهم عارضا نتفا من آرائهم في الأخلاق، من كتاب العقل الأخلاقي للجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، ص: 09.**

- اتجاه بنى نظرياته على أسس فلسفية متأثرا بالفلسفة اليونانية، ويمثل هذا الاتجاه الكندي والفارابي، وابن سينا، وإخوان الصفا، وابن مسكويه، وابن طفيل، وابن رشد»[1].

ولهذا وقع اختيارنا على تحليل أراء بعض ممثلي هذا الاتجاه الأخير، ونقصد بالتحديد أبو نصر الفارابي ومسكويه، لأنهما حسب رأينا من أكثر الفلاسفة المسلمين اهتماما **بمسألة الأخلاق**، وخير دليل نؤكد به موقفنا هذا هو ما كتباه في هذا المجال.

- **أولا: الأخلاق عند الفارابي (260- 339 هـ).**

لقد تأثر الفارابي[*] بفكر أفلاطون في الأخلاق والسياسة، كما تأثر أيضا بفكر أرسطو في المنطق والطبيعيات، ولقد سار الفارابي على نهج أفلاطون وأرسطو في اعتبار الأخلاق فرعا للسياسة، فالأخلاق تعني « دراسة السلوك الفردي المؤدي إلى اكتساب الفاضل وتحصيل السعادة لكل فرد على حدى، بينما تعنى السياسة بدراسة كيفية تحصيل السعادة للجميع بأسره، فغاية الأخلاق والسياسة إذن واحدة»[2].

للأخلاق في نظر الفارابي شأن كبير يشبه دور علم المنطق، « فكما أن علم المنطق يضع قوانين للمعرفة، فكذلك علم الأخلاق يضع القوانين الأساسية التي ينبغي أن يسير عليها الإنسان في سلوكه بالرغم من أن شأن العمل والتجربة في الأخلاق أكبر مما هو في المنطق»[3]، ولكن إذا كان الفارابي قد تأثر حقا بفلاسفة اليونان في معالجته لمسألة الأخلاق – وخاصة الحكيمين أفلاطون وأرسطو- فإلى أيّ منهما كان يميل

1- يوسف، موسى محمد، تاريخ الأخلاق، مطابع دار الكتاب، مصر، ط3، 1953، ص: 164.

***- الفارابي: هو أبو نصر محمد بن طرخان بن ازولغ الفارابي، نسبة إلى مدينة فاراب التي يقول البعض أنها من بلاد الترك، ويقول آخرون أنها من بلاد فارس. ولد عام 257ه،اشتغل بالقضاء في بلدنه قبل أن يعكف على دراسة الفلسفة في بغداد التي انتقل إليها وهو في نحو الأربعين من عمره، قرأ المنطق على الحكيم أبو بشر متى بن يونس، تناول بالدرس والشرح والتعليق كل ما وصل إليه من كتب أرسطو. كان الفارابي فقيرا زاهدا متقشفا، استعاض عن متع الدنيا بالتفكير والتأمل والنظر، ويؤثر العزلة والهدوء، بدأ حياته متفلسفا ، وقضى كهولته متفننا، وختم حياته متصوفا، توفي في دمشق حوالي عام 339ه عن عمر يناهز الثمانين.من أهم مؤلفاته: إحصاء العلوم، كتاب أراء أهل المدينة الفاضلة ، الجمع بين رأيي الحكيمين، كتاب السياسة المدنية ، تحصيل السعادة ، التنبيه على السعادة.(من كتاب: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية. للدكتور عبد الرحمن مرحبا) . ص:(من 372،376).**

2- موزه، أحمد راشد العبار، القيّم الأخلاقية بين الفكرين الإسلامي والغربي في عصر العولمة، ص:141.

3- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

أكثر؟ يجيب ت.ج دي بور: « الفارابي في معالجته للأخلاق يوافق أفلاطون تارة وأرسطو تارة أخرى، وقد يتجاوز آراءهما أحيانا نازعا منزع تصوف وزهد »[1].

الفضائل الأخلاقية عند الفارابي

إن الغاية من الأخلاق عند **الفارابي** إنما هي تحصيل السعادة، يدل على ذلك مؤلفه الموسوم ب: "**تحصيل السعادة**"، وهو أحد مؤلفاته في موضوع الأخلاق، عالج فيه الأشياء الإنسانية التي إذا حصلت في الأمم وفي أهل المدن حصلت لهم السعادة في الحياة الدنيا والسعادة القصوى في الحياة الأخرى. و هذه الأشياء هي الفضائل، والفضائل عنده أربعة أنواع:

الفضائل النظرية: وهي العلوم التي يكون الغرض منها حصول الموجودات في الذهن معقولة ببراهين يقينية وطرق اقناعية، وهذه العلوم منها ما يحصل للإنسان منذ أول أمره من حيث لا يشعر ولا يدري كيف ومن أين حصلت، وهي ما لا يمكن تحصيل غيرها إلا بواسطتها، ومنها ما يحصل بتأمل وعن فحص واستنباط وعن تعليم وتعلم[2].

الفضائل الفكرية: وتتمثل هذه الفضيلة في القوة التي يتمكن بها الإنسان من استنباط ما هو أنفع في غاية ما فاضلة لطائفة أهل المدينة أو لأهل منزل، والقدرة على سن القواعد والقوانين التي يجب إتباعها.

الفضائل الأخلاقية: هي التي بها يتوخى بها الإنسان فعل الخير، وتوخي أفعالها متوقف على استعمال غيرها من الفضائل، فكل فضيلة خلقية لابد لها من فضيلة فكرية سابقة لها توجهها، وكلما اكتملت الفضائل الفكرية كانت الفضائل الخلقية المرتبطة بها أشد وأقوى.

1- ت . ج . دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص: 229.
2- مرحبا، محمد عبد الرحمن، المرجع السابق، ص: 455.

الفضائل(الصناعات) العملية: هي التي يراد بها اكتساب الفنون العملية المعروفة، ويتم حصولها بطريقتين اثنتين، تتمثل **الأولى** في الأقاويل الإقناعية والأقاويل الانفعالية وسائر الأقاويل التي تمكن في النفس هذه الأفعال والملكات تمكينا تاما حتى يصير نهوض عزائمهم نحو أفعالها طوعا، أما **الثانية** هو الإكراه ويستعمل هذا الطريق في غالب الأحيان مع المتمردين والمعاندين من أهل المدن والأمم الذين لا ينهضون للصواب طوعا من تلقاء أنفسهم و لا بالأقاويل".[1]

وجميع هذه الفضائل إنما سبيلها أن تحصل فيمن أعد لها بالطبع وهم ذوو الفطرة الفائقة والطبائع العظيمة. وتحصيلها يكون بطريقين أوليين: بالتعليم أولا وهو إيجاد الفضائل النظرية في الأمم والمدن، وبالتأديب ثانيا، وهو طريق إيجاد الفضائل الخلقية والصناعات العملية في الأمم، والفرق بين الطريقين هو أن التعليم كما يرى الفارابي يكون بالقول وحده، وأما التأديب فيجمع بين القول والعمل معا.

وعليه فإن الفضائل عند الفارابي ما هي إلا وسائل للوصول إلى السعادة، وهي ليست خيرات بذاتها وإنما هي خيرات لأنها توصل إلى السعادة، فما هي السعادة؟

السعادة عند الفارابي

للفارابي مؤلف آخر في فلسفة الأخلاق اختار له عنوان (**التنبيه على سبيل السعادة**) يؤكد من خلاله « أن السعادة هي الخير الأقصى أو الغاية القصوى التي يشتاقها الإنسان ويسعى للوصول إليها، فهي من بين الخيرات أعظمها خيرا ومن بين المؤثرات أكمل كل غاية يسعى الإنسان نحوها »[2]. فالسعادة إذن غاية تطلب لذاتها وهذا بالفعل ما قال به الفارابي عندما اعتبر السعادة «غاية يتشوقها كل إنسان وأن كل ما ينحو بسعيه نحوها، فإنما ينحوها على أنها كمال ما، وكل كمال غاية يتشوقها الإنسان، فإنما يتشوقها على أنها خير ما»[3]، وبذلك فإن رؤية الفارابي للسعادة عبارة عن الخير المطلق، والسعادة لا تتعلق بالأمور المحسوسة، بل

1- الفارابي، تحصيل السعادة، (قدم له وعلق عليه وشرحه الدكتور علي بوملحم)، دار ومكتبة الهلال، بيروت، لبنان، 2006، ص:46.
2 - مرحبا، محمد عبد الرحمن، المرجع السابق، ص. ص: 456 ، 457.
3- الفارابي، التنبيه على السعادة، نقلا عن كتاب الفكر الأخلاقي العربي، لماجد فخري، ص: 306.

بالأمور العقلية، لأن من شأن الصور الحسية التغير، وهي غير كاملة عكس الخير الأسمى المدرك بالعقل فقط، وبالتالي فالسعادة بهذا المعنى ليست في الثروة أوفي التمتع باللذات كما يعتقد العوام، بل السعادة الحقيقية هي نهاية الكمال الإنساني، أو كما حدد مفهومها في كتابه "**أراء أهل المدينة الفاضلة**" تحديدا ميتافيزيقيا صوفيا بقوله: «أن تصير نفس الإنسان من الكمال في الوجود إلى حيث لا يحتاج في قوامها إلى مادة، وذلك أن تصير في جملة الأشياء البريئة عن الأجسام وفي جملة الجواهر المفارقة للمواد، وإن تبق على تلك الحال دائما أبدا[...] والسعادة هي الخير المطلوب لذاته وليست تطلب أصلا ولا في وقت من الأوقات لينال بها شيء أخر، وليس وراءها شيء أخر يمكن أن يناله الإنسان أعظم منها»[1].

لكن إذا كانت السعادة هي الخير الأقصى وتطلب لذاتها بوصفها غاية لا وسيلة، فكيف تصل إليها النفس؟

يجيب الفارابي بأن الفضائل طريق السعادة، والفضائل منها ما هي كائنة بالطبع ومنها ما هي كائنة بالإرادة، ودور الإرادة حسب ما فهمنا من قوله مكمل لما أعدّ له الإنسان بالطبيعة، فالإرادة إذن هي شرط أساس لاتصاف العمل بأنه خلقي، فالسعادة تحصل للإنسان بالأفعال التي يفعلها طوعا وعن اختيار، فالإنسان حر فيما يفعل، لأنه يملك بالقوة خصالا يتمكن من تنميتها فتصبح عنده ملكة، والملكة هي ما لا يزول بسرعة.

« يؤكد الفارابي أن الأخلاق المحمودة والأخلاق المذمومة تكتسب بالدربة والممارسة، فإذا لم تكن للإنسان أخلاق محمودة فبوسعه أن يحصل عليها **بالتعــود** على العمل الواحد مرات متعددة وفي أوقات متقاربة لمدة طويلة»[2]، ولكن ما هو شرط العمل المحمود؟ شرط العمل المحمود الفاضل كما حدده هو«الاعتدال والتوسط في الأمور، فكما أن الطعام والشراب إذا أفرط أو فرّط فيهما الإنسان أورثاه المرض وأنواع العلل، كذلك العمل الفاضل إذا أفرط أو فرّط فيه صاحبه أخرجه عن حد

1- مرحبا، محمد عبد الرحمن، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص: 457.
2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

الفضيلة. فحد الفضيلة هو القصد في الأمور والتوسط فيها، بلا إفراط ولا تفريط، فالأخلاق إنما صلاحها بالاعتدال وفسادها بالتطرف والبعد عن الوسط، وهذا الوسط متموج يختلف باختلاف الزمان والمكان والشخص والغاية، ولذلك فإن معرفة الوسط تكون بمراعاة ذلك كله والتزامه والتقيد به»[1]، ولتوضيح هذا الموقف عرض الفارابي مجموعة من الأمثلة يشرح بها فكرة الوسط والاعتدال التي تجعل الفعل خلقيا أو جميلا وهي: أن **الشجاعة** خلق جميل وتحصل بتوسط في الإقدام على الأشياء المفزعة والإحجام عنها، لأن الزيادة في الإقدام عليها تكسب التهور، والنقصان يكسب الجبن، وفي هذه الحالة كلاهما خلق قبيح ، و**السخاء** يحدث بتوسط في حفظ المال وإنفاقه، لأن الزيادة في الإنفاق والنقصان في الحفظ يكسب التبذير، ويبدو من خلال هذه النظرية تأثر الفارابي بفكر أرسطو، لأن هذا الأخير يرى أن الفضيلة هي خير يراد به بلوغ السعادة، كما استعار الفارابي نظرية الوسط الأرسطية.

وعندما يعرض الفارابي لعواقب الفعل وما ينجم عنه في النفس من لذة وألم يفرق بين اللذائذ، فمن اللذائذ ما هي جسدية حسية ومنها ما هي فكرية، الأولى أقرب إلى الحيوان، وهي سريعة الزوال، وأما الثانية فهي طويلة الأمد وهي أشرف وأعمق، ولذلك ينصحنا الفارابي بالابتعاد عن الأولى والأخذ بالثانية.

إن السعادة عند الفارابي لا تكتسب إلا بممارسة الخصال الحسنة مثل جودة الروية والتمييز وقوة العزم، وجودة العزم هي التي نحصل بها على المعرفة، وإذا كنا نصل إلى الفلسفة وننال السعادة بجودة التمييز، فإننا نصل إليها بواسطة المنطق.

وعليه فالسعادة عند الفارابي ترتبط بالحكمة التي تقوم على صناعة المنطق، ولذلك فإن أول مراتب السعادة هي تحصيل صناعة المنطق، ويمكن أن نلاحظ هنا أن الفارابي متأثر بأفكار أفلاطون و أرسطو في اعتقاده بأن السعادة تأتي عن طريق التأمل العقلي.

1- مرحبا، محمد عبد الرحمن، المرجع السابق، ص: 457.

المدينة الفاضلة عند الفارابي

« لقد نادى الفارابي بإقامة مدينة فاضلة تتمتع بمقومات مثالية سواء كانت عقلانية أم أخلاقية كأحد الحلول الرئيسية لعلاج فساد الحكم والفوضى الاجتماعية، وللانطلاق إلى عالم رحب ومجتمع مثالي يحفظ للمرء حريته وكرامته وسعادته »[1]، ومعنى هذا أن المدينة الفاضلة التي يدعو إلى تحقيقها تمثل في نظره نموذج المجتمع الراقي، لأنه أكدّ في رسمه لهذا النموذج على **الجانب الأخلاقي**، كما أكد على احتياج الناس إلى التعاون والتكامل، حيث كل فرد يقوم بوظيفته التي تلائم كفاياته يقول الفارابي:« وكما أن البدن أعضاؤه في سبيل الحياة، متفاضلة الفطرة والقوى، وفيها عضو واحد رئيس هو القلب...كذلك المدينة، أجزاؤها مختلفة الفطرة، متفاضلة الهيئات، وفيها إنسان هو رئيس، وآخرون تقرب مرتبتهم من الرئيس »[2]، إذن فالناس مفطورون على التعاون فيما بينهم داخل المدينة. يقول الفارابي: « كل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج في قوامه، وفي أن يبلغ أفضل كمالاته[...] إلى قوم يقوم له كل واحد بهذه الحال، فلذلك لا يمكن أن يكون الإنسان ينال الكمال، الذي لأجله الفطرة الطبيعية، إلا باجتماعات جماعة كثيرة متعاونين، يقوم كل واحد لكل واحد ببعض ما يحتاج إليه في قوامه، فيجتمع، مما يقوم به جملة الجماعة لكل واحد ، جميع ما يحتاج إليه في قوامه وفي أن يبلغ الكمال »[3].

ومعنى هذا في رأينا أن الأخلاق عند الفارابي لاينحصر وجودها في الإطار الفردي فقط ، بل تتسع لتشمل الدولة كذلك ، لأن للدولة في نظره دورا هاما في إرساء قواعد الأخلاق ولإقرار الفضائل بين الناس.

وعليه فإن الفلسفة السياسية عند الفارابي ذات مضمون أخلاقي، لذلك ارتبطت الأخلاق بالسياسة ارتباطا وثيقا، وهكذا ينتقل من سعادة الفرد إلى سعادة المجتمع، ومن الإنسان الفاضل إلى المدينة الفاضلة، أي من الأخلاق إلى السياسة، ومن هنا يمكن

1 - موزة، أحمد راشد العبار، القيّم الأخلاقية بين الفكرين الإسلامي والغربي في عصر العولمة، ص: 150.
2 - الفارابي، المدينة الفاضلة، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1990، ص: 95.
3 - موزة، أحمد راشد العبار، المرجع السابق، ص: 151.

القول « أن الأخلاق عند كل من الفارابي وأرسطو علم عملي، أي أنه يقوم على ممارسة الأفعال المحمودة وإتباع القدوة الصالحة لاكتساب ملكة الأفعال الخلقية »[1]

ويمكن القول أن فلسفة الفارابي الأخلاقية تتفق في العديد من الأفكار مع فكر أفلاطون، بحيث تقصي اللذات الحسية، وتجعل من المعقولات هي اللذات السامية والمثالية، وإن كان هذا الموقف تقوّى عند الفارابي من خلال ثقافته الإسلامية التي تدعو من ناحيتها إلى هذا الطرح، وتنبذ اللذات الحسية.

ثانيا: الأخلاق عند مسكويه(320- 421هـ)

يعتبر مسكويه* من أبرز الفلاسفة المسلمين الذين كان لهم الفضل الكبير في المساهمة في تحليل الفكر الأخلاقي الإسلامي، بل إنه « يوصف بأنه أكبر باحث عربي في الأخلاق، وتعد فلسفته الأخلاقية عبارة عن مزيج من أراء أفلاطون وأرسطو وجالينوس، فضلا عن الشريعة الإسلامية وتجاربه الشخصية»[2].

ألف مسكويه في الأخلاق كتاب أطلق عليه اسم " **تهذيب الأخلاق**"، ويعتبر أكمل دراسة علمية في هذا المجال، برغم أن أكثره كما يرى الكثير من المؤرخين للفلسفة منقول عن أرسطو في الأخلاق النيقوماخية بوجه خاص، وقد وضع مسكويه كتابه هذا ليوضح من خلاله الطريق إلى السلوك المستقيم ، كما شرح هدفه من الاهتمام بالأخلاق، إذ يقول في مقدمة كتابه المذكور سابقا «أن نحصل لأنفسنا خلقا تصدر به عنا الأفعال كلها جميلة، وتكون مع ذلك سهلة علينا، لاكلفة فيها ولا مشقة، ويكون ذلك بصناعة وعلى ترتيب تعليمي »[3].

1 - أبو ريان، محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، مصر 1986، ص: 380.

* - مسكويه: ولد مسكويه بالري إحدى مدن بلاد فارس 325ه، وعاش مدة طويلة امتدت إلى غاية 421 ه، حيث مات بأصفهان، وهو معاصر البيروني وابن سينا . من أشهر مؤلفاته في مجال الأخلاق " تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق" ، وهو نسه كتاب الفوز الأكبر في نظر بعض الباحثين، الفوز الأصغر (وفيه يعرض أصول الأفلاطونية الجديدة)، وكتاب " جويدان خرد"، وكتاب في التاريخ العام يسمى "تجارب الأمم".

2- أحمد محمود صبحي، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط3، 1992، ص:310.

3- مسكويه، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2001، ص:07.

ولما كانت الأخلاق أو الفضائل لا تصدر إلا عن النفس الإنسانية، فإنه يتوجب معرفة النفس وقواها المختلفة، وما يتصل بها من فضائل ورذائل، فكيف تصور مسكويه النفس؟

فضـــائل النفس:

تتألف النفس* في نظر مسكويه من ثلاث قوى: القوة العاقلة، وهي «التي بها يكون الفكر والتمييز، والنظر في حقائق الأمور»[1]، والقوة الغضبية،« والتي بها يكون الغضب والجدة والإقدام على الأهوال، والشوق إلى التسلط ...»[2]، والقوة الشهوانية وهي « التي بها تكون الشهوة وطلب الغذاء والشوق إلى الملاذ التي في المآكل والمشارب والمناكح...»[3].

فالأولى موضعها الرأس وفضيلتها **التفكير والحكمة**، والثانية موضعها القلب وفضيلتها **الشجاعة**، والثالثة موضعها البطن أو الكبد وفضيلتها **العفة**، ويجب أن تخضع القوتان الأخيرتان للقوة الأولى (العاقلة) باعتبار أن فضيلتها أسمى من غيرها، أي عندما يكون الجانب العاقل من النفس معتدلا ويتوق إلى المعرفة الحقة التي هي غرضها الحقيقي، تنشأ فيها فضيلة العلم أو الحكمة، وعندما تسعى القوة الشهوية إلى غرضها الخاص باعتدال، وتنقاد إلى إرشاد العقل ، تنشأ فضيلة العفة وتتبعها صفة السخاء ، وأخيرا عندما تخضع القوة الغضبية للقوة العاقلة، تنشأ فضيلة الحلم وتتبعها الشجاعة، ومن اجتماع هذه الفضائل الثلاث تنشأ فضيلة رابعة هي كمالها وتمامها من حيث اعتدالها وهي فضيلة العدالة التي هي نتيجة الانسجام والاعتدال أو التوسط بين القوى الثلاث، بحيث لا إفراط ولا تفريط، وعليه فإن مسكويه يذكر أربعة أجناس

*- مفهوم النفس عند مسكويه لا يختلف عن مفهومها عند أرسطو أو ابن سينا، فهي كما يقول " ليست جسما ولا جزءا من جسم ولا عرض " من كتاب مسكويه " تهذيب الأخلاق"، ص: 12 .

1 - مسكويه، المصدر السابق، ص: 21 .

2 - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3 - المصدر نفسه، ص: 22.

الفضائل وهي: الحكمة، والعفة، والشجاعة، والعدالة، « وأما أضدادها المقابلة لها فهي أربع: الجهل، والشره، والجبن، والجور»[1].

غير أننا نلاحظ من خلال هذه النظرة إلى النفس وقواها وفضيلة كل واحدة منها لا تختلف عن نظرة أفلاطون وأرسطو، وهذا إن دل على شيء إنما يدل في نظرنا على تأثير فلاسفة اليونان، وخاصة - أفلاطون وأرسطو- في الفلاسفة المسلمين كمسكويه والفارابي كما ذكرنا سابقا.

شروط السعادة عند مسكويه

يرى مسكويه أن السعادة " خير ما" وهي تمام الخيرات وغايتها، والتمام الذي إذا بلغنا إليه لم نحتج معه إلى شيء أخر، ولذلك يؤكد أن «السعادة هي أفضل الخيرات، ولكننا تحتاج في هذا التمام الذي هو الغاية القصوى إلى سعـــــادات أخرى، وهي التي في البدن وخارج البدن »[2].

ويفهم من هذا أن الإنسان ينبغي أن يكون قويا وسليم الجسم معتدل المزاج ، لأن الحالة الصحية البدنية لها تأثيرها على حالته العقلية ، بل ولها تأثير على اتجاهه الأخلاقي نحو الخير أو نحو الشر، ومن شروط السعادة أيضا الاجتماع بالناس إذ يقول مسكويه « أن الإنسان لا يبلغ كماله إلا مع بني جنسه »[3].

وما يمكن استخلاصه من مذهب مسكويه الأخلاقي أنه مذهب اجتماعي ، لأنه دعا لأن يعيش المرء في جماعة لا منفردا وحده ولا بد من تعاون كثيرين على تحصيل الخيرات، فالغاية من الشعائر الدينية كالصلاة مثلا هي غرس الفضائل في نفوس الناس.

1 - فخري، ماجد، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة كمال اليازجي، الجامعة الأمريكية، بيروت، الدار المتحدة للنشر، 1974، ص:262.
2 - موزة، أحمد راشد العبار، المرجع السابق، ص: 173 .
3 - المرجع نفسه، ص: 174.

إن الأخلاق عند مسكويه ليست أخلاقا **نظرية** كأخلاق اليونان فقط تكتفي بالتعريف الكلي للفضيلة، ولكنها تسعى إلى العلم التّام بكافة الموجودات وبخالق الكون، وبهذا جعل مسكويه للدين أثره الكبير في تقويم الأخلاق والوصول إلى السعادة.

ويقرر مسكويه أن السعادة ليست في المتع واللذات الحسية، لأن « من رضي لنفسه تحصيل اللذات البدنية وجعلها غايته وأقصى سعادته فقد رضي بأخس العبودية لأخس الموالي لأنه يصير نفسه الكريمة التي يناسب بها الملائكة عبدا للنفس الدنيئة التي يناسب بها الخنازير والديدان...»[1]، وعليه فإن مسكويه ينظر إلى اللذات والمتع الحسية نظرة سلبية تحط من شأن الإنسان، ولكن فيماذا تكمن سعادة الإنسان إذن مادامت لا تكمن في تحقيقه للذته الحسية؟

يجيب مسكويه بأن سعادة الإنسان في الحكمة وفي استخدامه لعقله، أي أن «سعادة الإنسان هي في صدور أفعاله عنه بحسب تمييزه ورويته»[2].

إذن فالحكمة هي السعادة، والحكيم هو السعيد لأنه الأقدر على النظر في الموجودات القريبة والبعيدة الضابط لحركة النفس، ومن هنا يمكن أن نفهم بأن مسكويه يوجه نقدا لاذعا لأصحاب اللذة، وقد يكون كلامه هذا موجها لشريحة اجتماعية واسعة في عصره، وهم الذين لا هم سوى البحث عن المتع والشهوات الحسية.

وبعد أن تعرفنا على الأخلاق عند كل من الفارابي ومسكويه، وتبين لنا أن مدى تأثرهم بآراء غيرهم من الفلاسفة اليونانيين، وخاصة أفلاطون وأرسطو، إلا أنهم قد أضافوا إلى هذه الآراء الكثير من **الأبعـــاد الدينية الإسلامـــية.**

1 - مسكويه، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، ص 51.
2 - المصدر نفسه، ص: 07.

المبحث الثالث: القيّم الأخلاقية في الفلسفة الحديثة والمعاصرة.

إن التناول الفلسفي لمشكلة **القيّم الأخلاقية** لم يتوقف عند حدود إسهامات فلاسفة اليونان وفلاسفة الإسلام فحسب، وإنما تواصل البحث في هذه المشكلة مع فلاسفة العصر الحديث والمعاصر، والذين كان لهم تأثيرا كبيرا أيضا على المفكرين العرب عموما و**المغاربة** خصوصا، وتميزت الفلسفة الحديثة والمعاصرة بتغير المرجعية الفلسفية، فبعد ما كان الفكر الفلسفي يتأسس على مرجعيتي العقل والدين، أصبح هذا الفكر يتأسس على مرجعيتي العقل والتجربة. ولقد سيطرت المرجعية التجريبية على الفلسفة الإنجليزية بينما سيطرت المرجعية العقلية عل الفلسفة الفرنسية والألمانية، وكان لهذا التغير في المرجعية الفلسفية تأثيره البارز على الفكر الفلسفي الأخلاقي.

وللتعرّف على مضمون هذا الفكر الأخلاقي في صيغته الجديدة يجدر بنا الوقوف على نموذجين في الفلسفة الحديثة، أحدهما يمثل المرجعية التجريبية وهو" **دافيد هيوم**"، والثاني يمثل المرجعية العقلانية وهو الفيلسوف الألماني " **إيمانويل كانط** " الذي يعتبر مشروعه الأخلاقي مشروعا رائدا في الفكر الفلسفي الأخلاقي.

أولا: الفكر الأخلاقي عند دافيد هيوم (David hume)[1]

لاشك أن هناك جوانب كثيرة من فلسفة هيوم حظيت باهتمام ودراسة الباحثين، ومن هذه الجوانب نظريته المعرفية والاستقرائية وفلسفته السياسية، بينما لا نجد اهتماما بفلسفته الأخلاقية، حيث لا نجد دراسة متخصصة تتناول آراءه الأخلاقية في مجملها، وهذا ما دفعنا إلى الاهتمام بفلسفة الأخلاق عنده، واتخاذها نموذجا في هذا البحث، وذلك انطلاقا من التساؤلات التالية: - إذا كان العقل ليس أساسا تقوم عليه الأخلاق، فما مصدر القيم الأخلاقية عند هيوم؟ وما مكانة نظرية هيوم الأخلاقية في الفلسفة ؟

1- دافيد هيوم: فيلسوف انجليزي(1711، 1776) ذو نزعة تجريبية مغالية، اشتغل بعدة وظائف دبلوماسية ولكن هذا لم يمنعه من التأليف في الفلسفة، ومن أشهر مؤلفاته مايلي: "بحث في الطبيعة الإنسانية"، "بحث في الأخلاق والسياسة"، "بحث في الفاهمية البشرية". التعريف مأخوذ من الموسوعة الفلسفية لعبد الرحمن بدوي-ج2- ص: 614.

إن الفلاسفة السابقون على **هيوم** اختلفوا فيما بينهم في النظرة إلى **طبيعة** الأخلاق و**الأساس** الذي ترتكز عليه، فهناك من يرى أنها تقوم على العاطفة وهناك من يرى أنها تقوم على العقل ، ولقد أدرك هيوم هذا الاختلاف وعبر عنه في قوله: « لا شيء نعتاده في الفلسفة وحتى في الحياة العادية أكثر من أن نتحدث عن صراع العاطفة والعقل»[1]. ومنه يمكن التساؤل حول الحل الذي اقترحه هيوم لحل مشكلة الصراع بين العاطفة والعقل في الأخلاق .

يرى **هيوم** أن سلوك الإنسان عمل آلي محض وليس هناك ما يسمى بالإرادة الحرة، فإن عرفت طبيعة الإنسان أمكنك أن تتنبأ بسلوكه في كل مواقفه المقبلة، ويزعم أن الدافع الأساسي لسلوك الإنسان هو اللذة والألم ، وبهما نميز بين الخير والشر، وما يدفع الإنسان إلى العمل هي المشاعر والعواطف ، وهو يقسم هذه المشاعر إلى قسمين، هادئة وعنيفة، الأولى تشمل الجمال والقبح، والثانية تشمل الحب والكره والحزن والسرور والغرور والتواضع، ومادامت العاطفة هي مصدر أفعالنا فلا يصح أن يكون العقل حكما أخلاقيا، إنما المرجع الذي يجب أن نحتكم إليه هو الغريزة الإنسانية التي تتمثل في الشعور باللذة والألم ، والفضيلة هي ما يبعث في النفس الرضا واللذة، ومعنى ذلك أن الخير هو ما ينفع، ولكن هيوم يحذرنا أن نأخذ كلمة المنفعة بمعناها الفردي، بل يقصد المنفعة العامة، أي أن ما يعود بالخير على أكبر عدد من الناس أفضل مما ينفع فردا واحدا فقط ويقرر أن ثواب الفضيلة هو اللذة وعقاب الرذيلة هو الألم.

وخلاصة القول أن "الأفعال الخلقية لا يبررها العقل ولا حب الذات بل يبررها الشعور والعاطفة[2].

أساس القيمة الأخلاقية عــند دافيد هيــوم

إنّ نظرية **هيوم** الأخلاقية مرتبطة ارتباطا وثيقا بنظريته المعرفية، ومجمل هذه النظرية أن الأفكار ليست إلا نسخا للانطباعات الحسية، لذلك نراه يبحث على أساس

---

1 - أحمد، محمد سيد، الأخلاق عند هيوم، دار النشر والثقافة والتوزيع، 1992 ، ص: 10.
2- راسل، برتراند، حكمة الغرب، الجزء الثاني، (الفلسفة الحديثة والمعاصرة) ، ترجمة فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1978، ص: (من104إلى106) بتصرف.

للأخلاق لا يتناقص مع مذهبه الرئيس، ومعنى ذلك أن أفكارنا الخلقية - كغيرها من الأفكار– صورا لانطباعات حسية، وهنا يتحدث هيوم عن الحاسة الخلقية، هذه الحاسة تنطبع بمؤثرات اللذة والألم، وعلى هذا الأساس تعتبر بعض الأفعال والسلوكيات المعينة فاضلة وأخرى غير فاضلة لأنها تسبب لذة أو ألما من نوع معين، وعليه فإننا نميز الفضيلة عن طريق اللذة ونميز الرذيلة عن طريق الألم، ومن هنا يمكن القول أن الخير والشر عند هيوم إحساس معين باللذة أو الألم ، أو هما مقولتان أساسيتان في الطبيعة البشرية أو لونان من الانطباعات الحسية المستقلة بذاتها عن سائر الحواس هي الحاسة الخلقية، ندرك بها ما هو خير وما هو شر كما ندرك الألوان بالعين والأصوات بالأذن، ومجمل القول أن الحاسة الخلقية عند هيوم هي مصدر التمييز الأخلاقي بين الخير والشر ، ولكن هذه الحاسة لا تكفي لدفع الإنسان لإلى الفعل الخلقي بل إن الذي يدفعه إلى ذلك هو حافز آخر يتمثل في العواطف التي يقسمها هيوم إلى نوعين: عواطف مباشرة وتتمثـــل في «الرغبة والاشمئزاز والحزن والسرور والأمل والخوف واليأس والطمأنينة»[1]، وعواطف غير مباشرة وتتمثل في« الاعتداد بالنفس والضعة والطموح والغرور والحب والكراهية والحقد والشفقة والضغينة والكرم وما يرتبط بهذه الفضائل»[2].

وعليه فإن مصدر القيمة الأخلاقية عند هيوم هو **العاطــفة** وليس العقل، فالعقل عنده ليس أداة للحكم الأخلاقي، وليس دافعا للأفعال الخلقية بل تقتصر مهمته على تحليل عناصر الموقف الذي نحن إزاءه في لحظة معينة، ومن تحليله نعلم أنه موقف قد ينتهي بنا إلى منفعة وبعدئذ تأتي العاطفة بما تثيره من شعور بالرضا أو السخط، باللذة أو الألم، بالطمأنينة أو القلق، وعلى أساس هذا الشعور العاطفي نتحرك نحو الفعل أو ننفر منه، وفي هذا يقول هيوم: « العقل هـــو عبد للعواطف وينبغي أن يكون كذلك ولا يمكن أن يدعي على الإطلاق وظيفة أخرى غير خدمتها وطاعتها»[3].

---

1 - أحمد، محمد سيد، الأخلاق عند هيوم، ص: 54.
2 - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
3 - المرجع نفسه، ص: 75.

الفضائل الأخلاقية عند دافيد هيوم

اهتم دافيد هيوم(David hume) شأنه شأن فلاسفة الأخلاق بالفضائل الأخلاقية وقسمها إلى نوعين: فضائل مكتسبة وهي وفضائل أخرى طبيعية، فالأولى أي الفضائل المكتسبة هي فضائل اجتماعية مفيدة للمجتمع وغايتها تحقيق السعادة والاستقرار له، ومن أهمها فضيلة العدالة التي اهتم بها هيوم وذلك لأن هذه الفضيلة تحفظ النظام في المجتمع، وبالتالي تتحقق سعادته واستقراره، ويرى هـــيوم أن العقل يبصرنا بما لهذه الفضيلة من نتائج نافعة للمجتمع، أم الفضائل الطبيعية فهي مميزات أخلاقية تتوقف على عاطفتي اللذة والألم فما يسبب لنا لذة يعتبر خيرا وما يسبب لنا ألما وضيقا يعتبر شرا، ويعتقد هيوم أن التعاطف مبدأ قوي للغاية في الطبيعة البشرية لأنه بواسطته نستحسن الفصائل الاجتماعية، وذلك بأن نراها صالحة وخيرة للمجتمع، فنحن نجد أن الأشياء تكون جميلة عندما تنتج لذة في الأشخاص الذين يملكونها، ولكي نجدها نحن جميلة يجب علينا مشاركة من يملك اللذة عن طريق التعاطف، ومن أهم الفضائل الطبيعية عند هيوم أيضا الخيرية والأريحية والقدرات الطبيعية كالذكاء والفطنة وغيرها.

ولكن مذهب **هيوم** الأخلاقي في اعتقادنا يقصي العقل والدين وينفي أي دور لهما في المجال الأخلاقي، حيث يؤكد أن العقل غير قادر على التمييز بين الخير والشر، كما ينفي أي صلة بين الأخلاق والدين، أي أن هيوم لم يضع في اعتباره منفعة الاعتقاد الديني، ومجمل القول أن هيوم قام بإقصاء دوري العقل والدين في تأسيس القيمة الأخلاقية، هذا من جهة ومن جهة أخرى، يمكننا طرح التساؤل التالي على هيوم : إذا كانت العاطفة هي المحكمة الوحيدة التي نلجأ إليها في المسائل الخاصة بالقيمة الأخلاقية فكيف يكون هناك اتفاق عام على القيم الأخلاقية ؟ أي أن القيم الأخلاقية تصبح نسبية ومتغيرة.

وهكذا نستخلص أن اهتمام هيوم بفلسفة المعرفة والاستقراء والسياسة لم ينسيه البحث في أحد أهم محاور الفلسفة الذي يتمثل في مبحث القيمة الأخلاقية، وفي هذا

المجال يمكننا اعتبار هيوم واضعا للأسس الأولى للمذهب الأخلاقي النفعي الإنجليزي الذي طوره فيما بعد كل من جيرمي بنتام وجون ستوارت مل.

ثانيا: إيمانويل كانط E.Kant (1724- 1804)

يعتبر المشروع الأخلاقي للفيلسوف الألماني إيمانويل كانط من أهم المشاريع الأخلاقية في الفلسفة الحديثة، وقد ألف كانط في هذا المجال ثلاثة كتب أساسية هي: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ونقد العقل العملي، وميتافيزيقا الأخلاق، وقد افتتح كانط مشروعه لأخلاقي بالحديث عن معيار اليم الأخلاقية أي قوانين ما يجب أن يكون، وفي هذا يقول: «لا يوجد شيء يمكن عده خيرا على وجه الإطلاق ودون قيد ، اللهم إلا شيء واحد هو الإرادة الخيرة»[1]، وهو يقصد هنا بالإرادة الخيرة النية الطيبة التي وحدها يمكن أن تعد خيرا في ذاته أو خيرا مطلقا أو خيرا غير مشروط ، فالإرادة الخيرة لا تستمد خيريتها بما تحققه من نتائج نافعة بل تستمد خيريتها من صميم نيّتها وفي هذا يضيف كـــانط قـــائلا: « الفهم والذكاء وملكة الحكم والشجاعة والتصميم والإصرار على الهدف... هي كلها بلا ريب خصائص خيرة، غير أن هذه الهبات الطبيعية قد تكون سيئة بالغة السوء والضرر إذا لم تكن الإرادة التي عليها أن تستخدمها إرادة خيرة »[2]، ويردف كـــانط أيضا قـــائلا في تحليل مبدأ الإرادة الخـــيرة « ومثل هذا القول ينطبق على هبات الحظ والقوة والغنى والشرف والصحة والهناء والرضا عن الحال مما درجنا على تسميته السعادة، قد يتولد عنها الاعتزاز بالنفس الذي قد ينحرف في أغلب الأحيان فيصير غرورا واختيالا ، هذا إن لم تكن ثمة إرادة خيرة تصلح من أثرها على الوجدان ، وتوجهها نحو غايات وأهداف عامة وتصحح مبدأ السلوك كله »[3].

ولقد تحدث كانط في مشروعه الأخلاقي عن فكرة الواجب الذي يقصد به ضرورة أداء الفعل احتراما للقانون الأخلاقي " هو القانون الذي يقول إن الفاعل الأخلاقي

1- كانط، إيمانويل، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة عبد الغفار مكاوي ومراجعة عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1980، ص: 37 .
2- المصدر نفسه، ص/ ص: 37، 38.
3- المصدر نفسه، ص: 38.

يتصرف أخلاقيا إذا سيطر العقل على كل ميوله"[1]. كما بحث كانط في مشروعه الأخلاقي في الأوامر الشرطية والأوامر المطلقة ورأى أن الفعل الأخلاقي الحقيقي ليس هو الفعل المشروط بغاية معينة وإنما هو الفعل المطلق الذي لا يرتبط بأية وسيلة ولا غاية وإنما يربط بين الإرادة و بين القانون الكلي مباشرة، ويحدد كانط عدة قواعد أساسية للأخلاق في صورة أوامر مطلقة منها ما يلي :

القاعدة الأولى: « افعل كما لو كانت قاعدة فعلك يجب أن تقيمها إرادتك قانونا كليا للطبيعة»[2].

القاعدة الثانية: « افعل بحيث تعامل الإنسانية، في شخصك وفي شخص سواك، دائما وفي نفس الوقت، على أنها غاية، وليس أبدا على أنها مجرد وسيلة»[3].

ومن القيّم الأخلاقية التي كانت موضع بحث مفصّل من طرف كانط هي مسألة **السلام العالمي** ، والتي أفرد لها كتابا خاصا بعنوان **(نحو مشروع سلام دائم)** ، وهو الكتاب الذي يوضح علاقة الأخلاق بالسياسة عند كانط ، حيث اقترح فيه خطة يتم بها إحلال سلام يشمل الأرض بكاملها، وتتمثل هذه الخطة كما لخصها لنا عبد الرحمن بدوي في موسوعته الفلسفية في عدة نقاط نذكر منها:

« - يجب أن يكون النظام السياسي لكل دولة هو النظام الجمهوري.

- ويجب أن يكون القانون الدولي مؤسسا على اتحاد فيدرالي بين الدولة الحرة.

- ولا يجوز لأية دولة أن تتدخل في نظام أو حكم دولة أخرى »[4].

هذه إذن هي أهم محاور **المشروع الأخلاقي لكانط** ، والذي يمكن اعتباره رد فعل على ما ذهب إليه فلاسفة الإنجليز الذين اعتقدوا أن الحس الخلقي يدرك المعاني الخلقية ببداهة، فتمييزه بين الخير والشر دون أي حاجة للرجوع إلى العقل أو غيره، فالحس

1- بدوي، عبد الرحمان، الموسوعة الفلسفية، ص: 282.
2- المرجع نفسه، ص: 283.
3- المرجع نفسه، ص: 284.
4- المرجع نفسه، ص/ ص: 289، 290.

الخلقي عندهم قوة فطرية، حيث حاول هيوم جاهدا أن يميز في الأخلاق بين نصيب الشعور ونصيب العقل، وبين أن للشعور تأثيرا على أفعالنا في حين أن الأفكار الخالصة باردة بلا حياة ولا تستطيع أن تكون دوافع لسلوكنا، وهذا ما نلاحظه أيضا في المشروع الأخلاقي لكل من جير يمي بنتام وجون ستيوارت مل.

وعليه فإن منهج هؤلاء الفلاسفة ونتائجهم التي انتهوا إليها أثارت اهتمام كانط الذي تذّوق منهج الأخلاقيين الإنجليز لكنه لم يرض عن نتائجهم رضا كاملا.

ثالثا: برتراندراسل B. RUSSELL(1872-1970)

تميزت **الفلسفة المعاصرة** بخلاف **الفلسفة التقليدية** بتعدد مدارسها ومذاهبها من الفلسفة التحليلية إلى الوجودية والفينومنولوجية والماركسية والبرجماتية والنقدية الاجتماعية وغيرها، لذلك سنجد أن المشاريع الأخلاقية في هذه الفلسفة متعددة ومختلفة، وسنحاول أن نأخذ في هذا المجال نموذجا عن المشروع الأخلاقي للفيلسوف الإنجليزي الشهير برتراند راسل.

بعد أن حلق **راسل** بعيدا في سماء الرياضيات والمنطق نزل إلى سطح هذه الأرض وكتب كثيرا في المجال السياسي والاجتماعي والأخلاقي من أهمها (مبادئ إعادة البناء الاجتماعي، أثر العلم في المجتمع، سبل الحرية، المجتمع البشري بين الأخلاق والسياسة، السلفة والفرد، السلام العالمي وغيرها).

يرى **راسل** تطبيقا لمنهجه العلمي والتحليلي في دراسة الأخلاق ضرورة الإحاطة بما عسى أن يكون من ارتباطات بين إحساسات الإنسان ورغباته وبين ما ينبغي أن يكون عليه سلوكه الأخلاقي، ويعترف راسل أولا بتعدد الأنظمة الأخلاقية في العالم حيث يقول: « بالنظر إلى هذا الاختلاف بين النظم الأخلاقية، لا تستطيع أن تقول أن تصرفات من نوع معين صواب وأن أخرى خطأ إلا إذا وجدنا الأنظمة أولا طريقة

تحدد أن نظما بذاتها خير من الأخرى »[1]، كما حدّد راسل الهدف الأساس من الأخلاق « الهدف الأساس من الأخلاق هو الحث على السلوك الذي يخدم مصلحة الجماعة، وليس مصلحة الفرد وحده »[2].

كما يرى راسل أنّ الإنسان من حيث طبيعته يتأرجح بين جانبين، جانبه الخاص والجانب الاجتماعي، فالإنسان في دوافعه وميوله وغرائزه واستعداداته الطبيعية أشد تعقيدا من غيره من أنواع الحيوان، لهذا يحرص راسل على أن يوجه الأنظار إلى حقيقة أساسية لا ينبغي إغفالها وهي أن الأخلاق في حقيقتها تبدأ فردية ثم تتطور وتصبح اجتماعية، ولهذا يقول راسل: « إن الأخلاق هي محاولة لجعل الإنسان مخلوقا اجتماعيا أكثر مما جعلته الطبيعة »[3]، كما حاول راسل أن يربط بين الأخلاق والسياسة على غرار كانط، حيث ألف في ذلك كتابا شهيرا أسماه (**السلام العالمي**)، ولم يكتف راسل بالدعوة إلى أخذ القيم الأخلاقية بعين الاعتبار في الممارسة السياسية، بل كانت له خطوات عملية في هذا المجال حيث « دعا إلى نزع السلاح، وبعث برسائل إلى كبار قادة العالم السياسي يحثهم فيها على ذلك، واستمر في هذا الاتجاه حتى وفاته، ومن هنا نجده يهاجم أمريكا لتورطها في حرب فيتنام وأنشأ رفقة دعاة السلام محكمة رمزية لمحاكمة أمريكا على حربها في فيتنام، وكان من بين أعضاء هذه المحكمة الفيلسوف الفرنسي الشهير سارتر.[4]

وخلاصة القول حول المشروع الأخلاقي **لبرتراندراسل** هو أن كل نشاط إنساني يرجع إلى الغريزة والعقل والروح، فالغريزة هي ينبوع الحيوية، بينما العقل يمارس وظيفة نقدية على الغريزة، أما الروح فهي مبدأ المشاعر اللاشخصية وتمكننا من العلو على السعي إلى إرضاء الشهوات الشخصية المحضة، وذلك بالشعور بنفس الاهتمام بالنسبة إلى مسرات الناس وأحزانهم كما لو كانت مسراتنا وأحزاننا نحن.

1- راسل، برتراند، المجتمع البشري في الأخلاق والسياسة، ترجمة عبد الكريم أحمد، مراجعة حسن محمود، مكتبة لأنجلو مصرية، القاهرة، ص: 30.

2- المصدر نفسه، ص: 69.

3- المصدر نفسه، ص: 144.

4 - بدوي، عبد الرحمن، الموسوعة الفلسفية، ج2، ص: 519.

إنّ هذه **الدراسة الجينيالوجية للفكر الأخلاقي** عبر تاريخ الفكر البشري خاصة عند فلاسفة اليونان والمسلمين وكذا الأوروبيين في العصر الحديث والمعاصر، ليس هو مجرد عرض تاريخي وفقط، وإنما الهدف منه هو إبراز مدى تأثر المفكرين العرب المعاصرين وخاصة المغاربة منهم بهذا التراث الفكري، حيث اشتد الصراع بينهم، فمنهم من استلهم فكره الأخلاقي من التراث الإسلامي، وهذا ما يعرف **بتيار الأصالة،** ومنهم من استلهم أفكاره من الفكر الغربي الحديث والمعاصر، وهذا ما يعرف **بتيار المعاصرة والحداثة أو ما بعد الحداثة،** إلا أن أغلبهم حاول التوفيق بين الأصالة والمعاصرة، وهذا ما سنعرفه من خلال تحليل نماذج من الفكر الأخلاقي المغاربي في الفصلين المواليين.

الفصـــل الثانـــي

الفصل الثاني

"الدراسات الأخلاقية في الفكر الجزائري والتونسي"

1- المبحث الأول: القيّم العملية والنظرية في فكر عبد الله شريط

2- المبحث الثاني: البحث الأخلاقي في دراسة الربيع ميمون

3- المبحث الثالث: القيّم الأخلاقية الجديدة و فلسفة التنوع عند فتحي التريكي

المبحث الأول: القيّم العملية والنظرية في فكر عبد الله شريّط.[1]

من خلال هذا المبحث نحاول التعرف على بعض المحاولات الجادّة والدراسات الهامة في مجال البحث الأخلاقي لدى بعض المفكرين الجزائريين المعاصرين، ومن بينهم المرحوم عبد الله شريط من خلال أطروحته المقدمة لنيل درجة الدكتوراه تحت عنوان" **الفكر الأخلاقي عند عبد الرحمن ابن خلدون.**

شريـــط وأعمـــاله الفلسفيـــــة

"يعتبر **عبد الله شريط** واحدا من أقطاب الثقافة الوطنية المعاصرة وعميد الفلاسفة الجزائريين، عالم موسوعي وصاحب الثقافة المتنوعة، الفيلسوف الأديب المؤرخ الذي كرّس حياته لخدمة الثورة الجزائرية التحريرية[...] وصاحب المؤلفات العلمية الثرية والمقالات الغنيّة بالفكر والثقافة الراقية والنظريات الجادة والآراء الخصبة المبدعة في الأخلاق وفي السياسة والتربية والعمران البشري وفي أدب اللسان وفي تاريخ الأمة وفلسفة الحياة"[2].

كما يعدّ عبد الله شريط من ثلة الباحثين الجزائريين الذين تركوا بصماتهم على الساحة الوطنية والعربية بأعمالهم الخالدة، على غرار مالك بن نبي ومصطفى الأشرف الذين حاولوا تقصي مكامن العطب في عجلة النهضة الوطنية، ومن ثمّ العربية في شتى المجالات سواء كانت اقتصادية أو سياسية أو فكرية، من أجل تكوين منظومة متكاملة تكون قادرة على النهضة الشاملة التي تسمح للأمة بمسايرة الأمم المتقدمة.

فإذا كان عمل مالك بن نبي يرتكز في الإجابة على القضية المحورية وهي لماذا تقدم الغرب وتخلف الشرق؟ والإشكالية نفسها تطرق إليها شكيب أرسلان من خلال جهده للوصول إلى الأسباب الكامنة وراء هذا التأخر، وحاول جمال الدين الأفغاني وتلميذه الشيخ محمد عبده القيام بعمليات إصلاح قد تصل بهما إلى معالجة الأمراض

1- شريط، عبد الله: أنظر ملحق أعلام البحث ، ص:167.

2- بوصفصاف، عبد الكريم، الكلمة الافتتاحية للندوة، أعمال الدكتور عبد الله شريط الفكرية والفلسفية في ميزان الباحثين الجامعيين، الندوة التكريمية العلمية في مخبر الدراسات التاريخية والفلسفية، جامعة منتوري، قسنطينة، 2004، ص:03 .

التي تعاني منها مجتمعاتنا، والحقيقة « أن دراسة أسباب التخلف هذه لم تقتصر على المسلمين في مشارق ومغارب بلادهم، بل شملت الغربيين أيضا رغم أن الكثير منا يعتبرهم سبب التخلف ونتيجة له، فهذا **أرنست رينان** في دراساته عن الرشدية يرى أن التخلف في العالم الإسلامي بعامة والعربي بخاصة مرتبط بالدين والعرف»[1]، وما يدعم أطروحة **رينان** هذه التي تبدو للوهلة الأولى أنها تتسم بالسذاجة واللاّمنطقية هو مقاربته بثقافته الغربية التي تعتبر أنّ الفرد الأوروبي لمّا تجاوز في المرحلة الأنوارية العقلية اللاهوتية المبنية على التخمينات والتفسيرات السطحية حقق النهضة العلمية والتكنولوجية، وأنتج الديمقراطية والحريات وتجاوز الأخلاق المغلقة المتزمتة.

وبالعودة إلى أعلام الجزائر، وفي خضم كل هذه الجهود المبذولة من طرف باحثينا، نجد تميز أعمال عبد الله شريط وانفرادها من خلال تسليط الضوء على بعض القضايا التي كانت تبدو غير واضحة للبعض، وحتى وإن عولجت فإنها لم تصل إلى المضمون والهدف الرئيس منها، ومن هنا فالعمل القيم والمتعلق بالبحث الأخلاقي لشريط كان من خلال أطروحته لنيل شهادة الدكتوراه والتي تحمل كما أشرنا سابقا عنوان " الفكر الأخلاقي عند عبد الرحمن ابن خلدون"، والتي ناقشها في عام**1972**، حاول من خلالها إبراز القيم الأخلاقية العملية وكيفية تجسيدها على أرض الواقع، وبالتالي إنزالها من الجانب النظري ومن مستوى الأفكار إلى مستوى العمل والتطبيق، إضافة إلى كتابه الآخر" **معركة المفاهيم**"، الذي يعدّ مجموعة من الحوارات يحاول من خلالها شريط لفت النظر إلى القيم العملية الأخلاقية خاصة من حديث ذلك الشاب ومحاوره شريط نفسه، وذلك من خلال إثارة مشكلة قطع الأشجار وكيف استنتج شريط القيم العملية وحاول ترسيخها في عقول شبابنا، « إني أرى- الشباب - هنا تاريخا كاملا: كل جيل من أجيالنا السابقة ظل يقطع الأشجار ليبيعه أو بنضج به خبزه، ولم يفكر في الغابة التي ستصبح صحراء كما هي اليوم، إنه كان يفكر في خبزه فقط ولم

1- معيرش، موسى، الفكر الإسلامي في المغرب العربي، دراسات وأبحاث في العقل الجزائري، دار الكتاب الحديث، ط1، ص/ص:41،42.

يفكر في الأجيال التي ستأتي بعده فلا تجد ما تنضج به خبزها»[1]، بالإضافة إلى التحليل المتسم بالعمق والنظرة الثاقبة لهكذا مسائل، كشف المفكر شريط عن مسألة أخرى لا تقل خطورة وأهمية عن مسألة الأخلاق وتثبيتها في ضمائر الأفراد، وهي قضية اللغة باعتبارها حسبه من ركائز الأمة الجزائرية على وجه الخصوص والأمة العربية بصفة عامة باعتبارها من أبرز العوامل المرسخة لكيان الأمم وهويتها، ولهذا دخل في مناظرة حجاجية مع مصطفى الأشرف حول أهمية اللغة ودورها في المجالات العلمية والأدبية، وهذا الرد كان نتيجة طرح الأشرف*، وتهجمه على اللغة العربية، واعتبارها لغة تتسم بالعجز والنقص وعدم قدرتها على مسايرة العصر وما يشهده من تحول وتطور كبير، ومن هنا كان عمل شريط وغيرته على لغته العربية دافع قوي لإعادة الاعتبار لها وإنصافها ونزع من حولها كل مكامن القصور، وعليه فإن المشكل حسب عبد الله شريط « ليس في اللغة ذاتها، وإنّما المشكل في الناطقين بها، لأن اللغة تتطور بتطور الاختراعات والابتكارات والثراء الثقافي والعلمي عموما »[2]، وهذه المقالات التي ردّ فيها شريط على رؤية الأشرف حول مسألة اللغة وأحقيتها وأهميتها جمعت فيما بعد في كتاب بعنوان **"بين الإعراب والتعريب".**

وفيما يخص الجانب المهني لشريط، وأقصد هنا تدريسه، فقد تنوع في تلقينه للمقاييس الأدبية والفلسفية والسياسية في جامعة الجزائر، ومن هنا تبرز ثقافة هذا المفكر الموسوعي في حد ذاته. فأساتذة التاريخ يعتبرونه من أبرز المؤرخين الجزائريين المعاصرين من خلال عمله " **الثورة الجزائرية في الصحافة الدولية**" في ثمانية عشرة جزءا تكفلت بنشرها وزارة المجاهدين، أما اللغويين فيعتبرونه من أبرز أدباء الساحة الوطنية، ولا أدل على ذلك من تكريم الرئيس الراحل هواري بومدين له

---

1 - شريط، عبدا لله، معركة المفاهيم، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، بدون طبعة، ص: 30.

***- مصطفى الأشرف: واحدا من أعلام الجزائر المعاصرة، بالإضافة إلى كونه أحد قادتها الثوريين، تولى العديد من المناصب بعد الاستقلال سواء كسفير للجزائر أو وزيرا للتربية ، له العديد من الأعمال العلمية نذكر البعض منها: الجزائر الأمة والمجتمع عام 1956وهو عبارة عن مجموعة مقالات كتبت في مراحل متباعدة، بعضها قبل والبعض الآخر بعد الاستقلال، كما اشتهر بمنظاراته مع عبد الله شريط حول مسألة اللغة. من كتاب الفكر الإسلامي في المغرب العربي- دراسات وأبحاث في العقل الجزائري- للدكتور موسى معيرش، ص. ص: (من 54إلى 56).**

2 - بوصفصاف، عبد الكريم، السيرة الذاتية والمسيرة العلمية لعميد الفلاسفة الجزائريين الدكتور عبد الله شريط": أعمال الدكتور عبد الله شريط في ميزان الباحثين الجامعيين (الندوة التكريمية العلمية في مخبر الدراسات التاريخية والفلسفية جامعة منتوري - قسنطينة 2004)، مطبعة عين الباي، قسنطينة، 2007 ، ص: 12.

في أواخر السبعينات، ونال الجائزة الأولى مع الأديب القاص **الطاهر وطار،** والسياسيين يعتبرونه من أبرز الناقدين والمتمكنين من الفكر السياسي سواء كان الوطني، الإقليمي أو الدولي من خلال أعماله التي تصب في هذا المجال ككتاب: "حوار إيديولوجي حول المسألة الصحراوية" و"القضية الفلسطينية"، و"مع الفكر السياسي الحديث والمجهود الإيديولوجي في الجزائر".

أما فيما يخص الجانب الفلسفي فتعد رسالته في الدكتوراه حول "**الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون**" أهم عمل بيّن من خلاله غزارة وقوة نظر المفكر العربي ابن خلدون من خلال قراءة جديدة لكتابه " **المقدمة**" تجاوزت القراءة النمطية، كما اعتادت البحوث السابقة المنجزة في هذا الجانب، فرؤية شريط كشفت اللبس عن إشكالية خطيرة والمتمثلة في العامل الأخلاقي العملي وضرورة ترسيخه في ثقافتنا، وفي الأخير كتكريم لمجهودات هذا المفكر نظمت له بعض المنتديات والمخابر أيام دراسية عرفانا وتقديرا لأعماله الكثيرة والمتنوعة والتي ساهمت في إثراء منظومتنا الفكرية الوطنية وكذا العربية على غرار الندوة التكريمية العلمية التي أعدها مخبر الدراسات التاريخية والفلسفية بجامعة منتوري بقسنطينة شهر ماي من عام 2004برئاسة مدير المخبر " عبد الكريم بوصفصاف"، وفي هذه الندوة ألقيت حوالي أربع وثلاثين محاضرة علمية عالجت مختلف ميادين فكره.

مشكلة الإيديولوجيا وقضايا التنمية في فكر شريط.

لاشك أن عبد الله شريط واكب ثلاث مراحل مختلفة من تاريخ الجزائر، أولها مرحلة الاستعمار والثورة، والثانية هي مرحلة الدولة الاشتراكية بعد الاستقلال، والثالثة هي مرحلة الانفتاح السياسي والتعددية، ومن منطلق أن أغلب إنتاجاته الفكرية صدرت في المرحلة الثانية، أي في المرحلة الاشتراكية، فإلى أي مدى يمكن أن نلمس مسحة إيديولوجية في فكر عبد الله شريط؟

قبل أن نعرف ذلك نود أن نحدد مفهوم الإيديولوجيا، فهي كما ورد في إحدى الموسوعات الفلسفية « نسق من الأفكار السياسية والقانونية والأخلاقية والجمالية والدينية والفلسفية »[1].

إذا كان هذا هو المفهوم العام للإيديولوجيا، فما هو مفهومها عند عبد الله شريط؟ وهل كان لفكر شريط طابعا إيديولوجيا؟

كما هو معلوم، فقد صدر لشريط عن ديوان المطبوعات الجامعية سنة 1981 كتابا بعنوان "المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية"، كما صدر له أيضا سنة 1986عن المؤسسة الوطنية للكتاب عملا آخر بعنوان "**مع الفكر السياسي الحديث والمجهود الإيديولوجي**" ولا شك أن من يطّلع على أعمال بمثل هذه العناوين سيقع في مفترق طريقين للحكم على فكر عبد الله شريط وهما: إما أن يكون فكره فكرا إيديولوجيا، وإما أن يكون ناقدا للإيديولوجيا، والفصل في هذا الأمر يتطلب قراءة هذين العملين أكثر من مرة مع ربط هذه القراءة بالإطار الزماني والمكاني الذي أنتجت فيه هذه الأعمال.

إنّ عبد الله شريط في معرض حديثه عن مفهوم الإيديولوجيا يقول: « لا نستطيع أن نفكر تفكير المجتمعات الصناعية إذا كنا نعيش في طور حضاري متخلف [...] كما لا نستطيع أن نتوقع اليوم تفكير أهل القرن الواحد والعشرين. وهكذا»[2]، ويقول أيضـــــا « إن شعوب العالم الثالث التي لا تشبع خبزا، لا يمكنها أن تفكر بنفس الطريقة والاهتمامات التي تفكر بها الشعوب المتطورة المتبذخة، ومن ثم فهي لا تستطيع أن تتبنى إيديولوجيات هذا العالم»[3]، وما نفهمه من هذا أن التبايّن الكبير على المستوى المادي الاقتصادي والتكنولوجي بين الدول المتقدمة سواء أكانت ليبرالية أو اشتراكية لا يسمح بأن تكون طريقة التفكير واحدة بينهما، ومعنى ذلك أيضا أنه لا يمكن للشعوب المتخلفة أن تستورد أفكارا جاهزة وتحاول تطبيقها على واقعها دون

1- روزنتال، ويودين، الموسوعة الفلسفية، ترجمة سمير كرم، مراجعة صادق جلال العظم وجورج طرابيش، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط5، 1985، ص: 68.

2- شريط، عبد الله، المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ص: 23.

3- المصدر نفسه، ص: 24.

دراسة لما يترتب عليها من نتائج قد تكون كارثيّة عليها، وكأن شريّط هنا يتنبأ بفشل تجربة بناء الدولة الاشتراكية في الجزائر، وذلك نظرا لاختلاف طبيعة المجتمع الجزائري عن المجتمعات الأوروبية والأسيوية التي تبنت المنهج الاشتراكي من حيث العقيدة والقيم الاجتماعية والأخلاقية، وهو يقول في هذا المجال: « إن أبنا ء كل مجتمع لا يهضمون إلا بصعوبة وبعد صـــدام طويل بنيات عقائدية وردت من مجتمعات مغايرة »[1]. وهذا يعني أنه من المستحيل على بلدان العالم الثالث ومن ضمنها الجزائر أن تتبنى إيديولوجية أخرى سواء أكانت غربية (ليبرالية) أو شرقية (اشتراكية) نظرا لاختلاف الشروط الموضوعية والإنسانية بين المجتمعات.

وقد وجه عبد الله شريط نقدا شديدا للإيديولوجية الاشتراكية في كتابه " **مع الفكر السياسي الحديث والمجهود الإيديولوجي في الجزائر**" انطلاقا من تساؤل مهم: « هل يكفي أن يقرر الحزب سياسة ما لكي تتبناها الدولة وتنفذها؟ »[2]، ويردف قائلا: إجابة عن هذا السؤال: « إنّ الحزب يقرر أن يساهم المناضلون(أعضاء الحزب) في مؤسسات الدولة وخاصة في مناصب السلطة والنفوذ، ويشترط أن يكون رئيس الدولة من الحزب، وكذلك الوزراء والنواب [...] حتى يكونوا كلهم حراسا على تطبيق سياسة الحزب »[3]، ولكن عبد الله شريط يرى أنّ الواقع هو عكس ذلك تماما، وهذا الذي يفسر فشل التجربة الاشتراكية لا في الجزائر فحسب، بل في كل العالم، وهذا ما أدى إلى انهيار المعسكر الاشتراكي في ظرف أقل من **70** سنة، ويبرر عبد الله شريط ذلك بقوله: « أنّ انحراف سياسة الحزب يبقى قائما في التطبيق، وذلك لسببين رئيسيين: الأول أنّ الأغلبية من إطارات الدولة تنتمي غالبا إلى الطبقة البرجوازية، فلا تتحسس لحاجات الشعب الحقيقية العميقة بقدر ما تتحسس لحاجاتها[...] والسبب الثاني، أنّ إطارات الإدارة حتى ولو كانت تنتمي إلى الطبقة الشعبية في أصلها، إلا أنها عندما تدخل محيط الإدارة وتتأثر بامتيازاتها، كثيرا ما تنسى أصلها الشعبي، وتتحول إلى ما

1- شريط، عبد الله، المصدر السابق، الصفحة نفسها.

2- شريّط،عبد الله، مع الفكر السياسي الحديث والمجهود الإيديولوجي في الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986، ص:211.

3- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

يسمى بالبرجوازية الجديدة [...] وينشأ عن ذلك أن تكبر طبقة البيروقراطيين بجيش من الموظفين يعيشون عالة على ما تنتجه طبقة العمال والفلاحين دون أن تساهم بشيء يذكر في عملية الإنتاج الكبرى»[1]، وبالفعل فإنّ هذا ما تمت ملاحظته من خلال التجربة الاشتراكية في الجزائر، حيث انتشرت مظاهر اجتماعية سيئة منافية للقيم الأخلاقية من جهة، ومتعارضة مع القيم التي توارثها الشعب الجزائري من جهة أخرى، ومن أهم هذه المظاهر السيئة الرشوة، المحسوبية، الانتهازية، سوء التسيير، اللامبالاة بشؤون المواطنين، ونهب المال العام...وهي مظاهر لم تستطع الجزائر التخلص منها لحد الآن رغم مرورها إلى نمط ومنهج سياسي واجتماعي آخر يعتمد على الانفتاح والتعددية، وهذا معناه أنّ معركة تحرير الإنسان الجزائري لم تصل بعد إلى غايتها النهائية، حيث يقول عبد الله شريط: « الخلاصة التي نخرج بها من هذا التحليل هي أنّ الإنسان الجزائري لا نستطيع ولم نستطع بعد أن نحرره بواسطة تحرير البلاد من الاستعمار الأجنبي[...] لأنّ هناك حاجزا يبقى قائما ويلعب نفس الدور في عرقلة تحرير الإنسان من الاستغلال، ونعني به البيروقراطية الإدارية والاقتصادية »[2]، وقد عبّر عبد الله شريط عن خيبة أمله من فشل المشروع الاشتراكي في الجزائر قائلا: « إنّ المبدأ الوحيد الذي يبرر الحزب الواحد، في النظام الاشتراكي هو أن يمارس النقد الذاتي السلوكي [...] وإذا انعدم ذلك، فإنه لا تكون له إلا عاقبة واحدة ليست حتما هي الديمقراطية والالتزام والمصلحة العامة »[3]. وقد أرجع عبد الله شريط فشل الإيديولوجيا الاشتراكية في الجزائر إلى عدة أسباب تتمثل خاصة في عدم تهيؤ الشعب الجزائري من إطارات وعمال وفلاحين لهذه الإيديولوجيا، مما تترتب عليها سلوكات سلبية في التسيير والعمل مثل التبذير واللامبالاة والتغيّب عن العمل، وذلك لأن هذه الإيديولوجيا تتعارض في كثير من قيمها مع معتقدات وقيم وعادات الشعب الجزائري، فكانت نتيجتها كنتيجة عمل من يزرع نباتا في بيئة ومناخ غير مناسبة له، ويعود كذلك إلى النقص في الوعي والتوجيه السياسي، حيث أصبح المسؤولون يتصرفون في شؤون

1- شريط، عبد الله، مع الفكر السياسي الحديث والمجهود الإيديولوجي في الجزائر، ص/ص: 211، 212.
2- المصدر نفسه، ص: 225.
3 - المصدر نفسه، ص: 289.

الدولة والاقتصاد كما وينادون بالاشتراكية ولا يؤمنون بها، وهذه المساحة الشاسعة بين القول والفعل هي التي أدت بالجزائر إلى الكارثة على كل المستويات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية والأخلاقية وحتى الأمنية.

وعلى ضوء ما سبق نلاحظ أن عبد الله شريط كما يقول محمد مجاود في مقالة نشرت له في مجلة خاصة بالندوة التكريمية العلمية حول أعمال عبد الله شريط الفكرية والفلسفية بجامعة منتوري سنة 2004 بقسنطينة تحت عنوان "المسألة الأيدلوجية في فكر عبد الله شريط" حيث يقول: « إنّ قراءة كتابات عبد الله شريط جعلتني أكتشف مرة أخرى مدى أصالة فكره المتشبع بالثقافة العربية الإسلامية، والمتفتح على الفكر العالمي المعاصر»[1]، ويضيف قائلا: « لم يكن(عبد الله شريط) ماركسيا في تحليله وتفكيره بالرغم من أنه استعاب كل ما أنتجته النظرية الماركسية في هذا الميدان »[2].

ولكن مع ذلك لا يمكن نفي وجود بعد إيديولوجي في فكر عبد الله شريط كما يرى الباحث **مجاود** في مقالته السابقة الذكر، حيث يقول: « بقيت أعمال عبد الله شريط تسير في تلك المنظومة الأيديولوجية السائدة في المجتمع في فترة السبعينات وبداية الثمانينات»[3]، ويواصل قائلا:«يلاحظ أنّ الدكتور شريط بقي منحصرا بين الأيديولوجيا النظرية والتطبيقية وما انجر عنه من عدم التطابق بين الخطاب السياسي الإيديولوجي والواقع المعاش في الجزائر »[4]، ولكن هذا لا ينف أنّ عبد الله شريط حاول كل ما في وسعه من أجل تقديم صورة نقدية ذاتية للإيديولوجيا السياسية التي سادت في الجزائر مدة من الزمن رغم أنه كان أحد المنظرين لهذه الإيديولوجيا من خلال موقفه الفكري في الجزائر في تلك الفترة.

1- مقالة للدكتور مجاود، محمد: "المسألة الإيديولوجية في فكر عبد الله شريط"، من أعمال الدكتور عبد الله شريط الفكرية والفلسفية، جامعة منتوري، قسنطينة، مطبعة عين الباي، 2007، ص: 154.
2 - المرجع نفسه، ص: 155.
3 - المرجع نفسه، ص: 159.
4 - المرجع نفسه، ص: 163.

الفلسفة والعودة إلى ابن خلدون

إن البحث في **المسألة الأخلاقية** بالنسبة للأوساط الثقافية والفلسفية في الجزائر لم يكن إلا نتيجة طبيعية وحتمية وكارتباط في أن واحد مع العالم العربي من خلال إثارة بعض المفكرين لمسألة الأخلاق وما دار حولها بعد من نقاش بين علماء الدين من جهة وبين النخبة المثقفة في وطننا العربي من جهة أخرى، فتباينت الرؤى الفلسفية في هذا الطرح وتعددت الأفكار المؤيدة والرافضة لهذا النوع من البحث، لأن الثقافة الإسلامية عموما والعربية على وجه الخصوص ظلت إلى فترة قريبة تسيطر عليها الذهنية الدينية العقدية المعتبرة أن الدين وجد كاملا والأخلاق جزء لا ينفك عن هذه المنظومة المتكاملة، بل إن الإسلام هو الأخلاق في حد ذاته ولا مبرر إذن من إعادة البحث وإيجاد فلسفة تؤصل وتؤسس لأخلاق عقلانية جديدة، ومهما يكن من نقاش حول هذه المسألة، فإنه من الواضح أن السؤال الفلسفي الأخلاقي في العالم العربي بدأ يبرز حسب عبد الحليم عطية على يد البعثات العلمية التي تكونت في الغرب وفي الجامعات والمعاهد الغربية في فترة الثلاثينات والأربعينات، وحاولت نقل هذه التجربة العلمية إلى أوطانها، وما تجدر الإشارة إليه أن الجزائر في تلك الفترة لم تكن عضوا فاعلا في هذه العملية بسبب الاستعمار الفرنسي، إذ كانت تحاول إثبات هويتها أولا والحفاظ عليها من الطمس والتزييف، ثم إيجاد لنفسها حلولا عملية ومبادئ سياسية واجتماعية تدافع بها عن وجودها والبحث وفقها عن استقلالها، فالمفكرين العرب بعد تلك الفترة تركزت جهودهم حول محاولة الاستقلال الفعلي عن التوظيف الديني الكلاسيكي مثلما فعل المفكر "لطفي السيد" في ترجمته لكتاب أرسطو **"الأخلاق إلى نيقوماخوس"** من اللغة الفرنسية، بحيث أوجد له مقدمة تختلف عن قراءة المسلمين الأوائل له مثل الفارابي أو مسكويه أو غيرهم، لأن قراءتهم كانت تصب في محاولة التوفيق بين الدين والحكمة عكس نظرة **لطفي السيد** الذي قرأ أرسطو في ظل التقدم العلمي والفلسفي الأوروبي الحديث، أو بعبارة أكثر وضوح وهي التأكيد على استقلالية الأخلاق عن الدين، وبالتالي وحسب هذا الطرح فإنه من البديهي أن الطرح الغربي قد حسم في مسألة ربط

الفلسفة بالأخلاق والعقل، وأصبح هذا الأمر واقعا وعمليا وأضحى بذلك المجال مفتوحا للخيارات والأطروحات الفلسفية في هذا الإطار كمسألة الوجود والحرية وكذا سؤال الهوية القومية، أو ما يعرف بالهوية الإسلامية. كل هذه القضايا أثيرت في الفكر الأخلاقي العربي، ونحن في هذا نعترف بالتجربة الغربية التي نبهت مفكرينا للتطرق إلى مثل هذه القضايا، ومن هنا فمسألة الأخلاق التجريدية الميتافيزيقية التي استوحت من العقيدة الدينية، والتي لم تصل إلى مبتغى تطلعات المجتمع في غالب الظن. لذا وجب إيجاد رؤية وفلسفة جديدة تجعل من الخط العملي منهاجا يفضي بنا للوصول إلى نتائج عملية حقيقية، ومن هنا حسب رؤيتي الشخصية، فإن السياق النظري الذي يتمركز أو يتموقع فيه الأستاذ " شريط " هو ما يسمى **بالواقعية**، ولذا نرى أن النزعة المنهجية قد طبعت أعمـــاله والبعض من كتاباته على غرار ما يقوله في تاريخ الثقافة والأدب في المشرق والمغرب عن كيفية قراءة النص الأدبي، لذا « من الواضح أنه لا يكفي لكي نفهم قطعة أدبية أن نفهم ألفاظها ومعانيها فقط ، بل لا بد أن نلم بظروفها التي قيلت فيها وبالحالة الاجتماعية التي كان يعيش فيها قائلا وبالظروف النفسية والفكرية التي كان عليها عند إنتاجه »[1].

هذا القول فيما يخص العمل الأدبي، والطريقة نفسها يشرعها شريط لقراءة السلوك والفعل الأخلاقي، أقصد الفكر والأحكام الأخلاقية التي تؤسس لنا لعملية السلوك لدى الفرد، لأن طرح شريط يتفق كثيرا حسب رأيي مع فكر الألماني **هيغل** ولو من الناحية الشكلية على أقل تقدير عند ما يقول الفيلسوف الألماني هيغل أن التصور العقلي هو بداية العمل الحقيقي والحديث المتماثل مع هذا الفكر نجده في مقدمة كتاب "**معركة المفاهيم** "« لا نستطيع أن نبني بيتا من الحجر إلا إذا سبقه بيت من أفكار ونحن لا نملك شيئا عنه في تصوراتنا الذهنية »[2]، وكلام من هذا القبيل يعني أن إنتاج الفكرة أو المفهوم هو الأساس، ولكن الفكرة بدون الإسراع في تجسيدها فراغ، لذا فإن ابن خلدون وحسب قراءة عبدا لله شريط قد فهم المسألة جيدا، لذا فإن فكره يعتبر نموذجا وقدوة،

1- بوقاف، عبد الرحمن، " المسألة الثقافية عند عبد الله شريط"، - أعمال الدكتور عبد الله شريط الفكرية والفلسفية، ص: 22.
2 - معيرش، موسى، الفكر الإسلامي في المغرب العربي، ص: 76.

وأن شخصيته مهمة في تراثنا يجب تدريسها وتلقينها للأجيال الصاعدة، لأنه ببساطة الفكر الخلدوني فهم الإنسان ضمن إطاره الزماني والمكاني، أي في نطاق ظروفه المادية أو كما يسميها"المعايشة"، فإنسان ابن خلدون هو «إنسان مرتبط بالأرض وبالخبز اليومي وبالعادات التي يقدمها له مجتمعه ويقيده بها ويضبط تصرفاته بقوانينها»[1]، أي أن الإنسان الخلدوني يختلف عن الإنسان السينوي (نسبة إلى ابن سينا)، كما يختلف عن إنسان الفارابي الذي أوصى به من خلال بناء دولته الفاضلة المتأثرة بمدينة أفلاطون المثالية، وبذلك حتى إنسان أفلاطون لا يتطابق مع رؤية ابن خلدون لهذا الإنسان، لأننا هنا نحن أمام واقع يتعارض مع الحلم ومع النظرة التي تنظر للإنسان برؤية مزدوجة، بل تكاد تكون متناقضة، أي تخلط بين إنساننا الذهني الذي يتبنى أفكارا مثالية متعالية على الواقع من الصعب تحقيقها وبين إنساننا الواقعي الذي يعيش ظروفا معينة تكاد تكون قاهرة، بل قد تكون كما يرى شريط « من أكبر الأسباب في ضعف التأثير الأخلاقي في الإنسان الواقعي»[2]، وإن كان هذا الإنسان قد كتب له التقدم في ميادين أخرى خاصة في المرحلة الحديثة، لكن هذا التطور لم يكن بالمنزلة نفسها فيما يخص مجال الأخلاق حسب مايراه شريط، وقبل ذلك في فكر ابن خلدون أنها لم تكن متلونة بالطابع العملي الواقعي، وربما هذا العامل يعد الأبرز « في جعل المعركة اليوم تجري على قدم وساق بين دعاة إدخال الفكر العلمي إلى الأخلاق ودعاة إبقاء الأخلاق في ميادين الفلسفة، بحجة أن الأخلاق لا تبحث عن ما هو واقع وتحلله، بل تبحث فيما يجب أن نصير إليه ونحققه وهذا البحث ممتنع عن العلم »[3].

ومهما يكن فإن الغرض من دراسة الأخلاق حسب شريط هو من أجل إدخالها إلى الفكر العلمي وجعلها متعايشة مع حياتنا الاجتماعية، ومن ثم إخراجها من الأسلوب البدائي المعتمد على الوعظ وإسداء النصح والافتخار بالماضي، وبالتالي تحرير عاداتنا الفكرية من كل التحاليل المعطلة الحائلة دون الانطلاقة الموضوعية والعلمية والواقعية لبناء أخلاق عملية. فما هي فلسفة الأخلاق العملية عند عبد الله شريط ؟

1 - شريط، عبد الله، الفكر الأخلاقي عند عبد الرحمن ابن خلدون، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ط2، 1981، ص: 06.
2 - المصدر نفسه، ص: 07.
3- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

القيّم العملية عند عبد الله شريط.

إن القارئ لأعمال عبد الله شريط يستنتج أن بعض أفكاره كانت أفكارا ثورية مادام أنها اتجهت إلى العامل الذاتي لكل مفكر وانتقاء نفسية كل باحث في أي مجال كان، والعودة إلى النفس تذكرنا بمقولة سقراط الشهيرة "**أعرف نفسك بنفسك** "، أو عبارة ابن باجة " أصلح نفسك بنفسك" وكلها دعوة إلى إصلاح الذات ومن ثم المجتمع، وعليه ففلسفة شريط بهذا المعنى هي **فلسفة ثورية** بامتياز، فالروح الثورية والتكوين الثوري أو التفكير الثوري كلها خصائص ومبادئ يجب أن يستند عليها الفيلسوف في انتقاد مجتمعه وثورته عليه وضد قيّمه المعرقلة والمعطلة لحركة الفكر والتطور فيه، وفي هذا الإطار وجّه شريط الانتباه إلى مسألة اللغة العربية وطريقة تدريسها أو المثاقفة بها، لذا يتوجب على المعلمين والباحثين في هذا المجال « أن يثوروا على أنفسهم أعني - يقول شريط - أن يراجعوا كل الأساليب التي تعلموا بها هم العربية، وأن لا يطبقوها في تعليم العربية لأبناء اليوم، وهذه الثورة لا تكون إلا برفع المستوى الثقافي العام، لا في العربية والتخلص من أساليب عصور الانحطاط فقط »[1]. وإعادة الأهمية للغة العربية حسبه هو نتيجة مبدئية للقراءة الصحيحة لثقافتنا الجزائرية والعربية ، وبالتالي إعادة النظر في أدوات بحثنا وتفكيرنا حتى نستطيع أن نصحح الآراء والنظريات القائلة بعجز اللغة في مسايرة التطور الحاصل في العالم ونكشف من خلالها أن الخطأ ليس في العربية، وإنما الخلل يكمن في الناطقين بها ومستعمليها، لذا علينا جميعا حسب المفكر شريط أن نصحح مفاهيمنا حولها ونبذل الجهد للدفاع عنها ورفع الشبهة من حولها والقائلة بتخلفها وعجزها ومحدوديتها، لذا فاتهامها بهذه الأغاليط في حقيقة الأمر هو « اتهام موجه إلينا نحن أصحاب هذه اللغة، وأنّ دفاعنا عن اللغة العربية بأنها لغة العلم والتطور هو أيضا دفاع عن أنفسنا نخفي وراءه عجزنا عن تطوير لغتنا »[2]، فكل هذا التفكير من قبل المفكر شريط هو إجراء عملي واضح يحاول من خلاله أن يرفع المستوى الثقافي في مجالات عدة كعلم النفس أو التربية والتاريخ والأدب، أو حتى اللغة

---

1 - شريط، عبد الله، من واقع الثقافة الجزائرية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1900، ص/ ص: 10، 11.
2- المصدر نفسه، ص: 11.

الأجنبية قصد فهم ثقافة الآخر وطريقة تفكيره، ومن هنا يكون عبد الله شريط قد وجّه الرأي الخاص (النخبة)، والرأي العام إلى أهمية الجانب العملي في كل شيء وهو الجانب الذي يتجسد في سلوك الفرد والمجتمع ككل.

إنّ فلسفة عبد الله شريط كما يرى الدكتور صايم عبد الحكيم في إحدى مقالاته «نظرة أصلية للواقع ودعوة ملحة للتغيير، تعي عوائق نفوذها في المجتمع»[1]، ومعلوم أن المثقف يصعب عليه إن لم يكن الأمر مستحيلا بالنسبة له خاصة - في مجتمع تسيطر عليه الأمية - إقناعه بوجود علاقة بين الخبز والكتاب أو العلاقة بين الكتاب والتلفاز، والمثال الذي يسوقه شريط على هذه القضية في كتابه معركة المفاهيم دليل على ذلك ودليل أيضا على قصور تفكير بعض شبابنا، يقول في إحدى حواراته: «إن السخرية أيضا كنز يستخرج من الكتب، وقد تبيّن لي من قبل اليوم وتأكد لدي اليوم أننا نعيش في مجتمع يحتقر الكتاب ولا يحترم الثقافة»[2].

فالمسألة ليست بالبساطة التي نتوقعها، فأنت أمام مجتمع حسب شريط لا يفقه شيء، بل يزدري ويستخف بكبار الأمور « إن التلفزيون الذي ينسيك أنت عشاء أولادك حتى يناموا بدون عشاء لا يتغــذى إلا من الكتـــاب، فالفيلم الذي تتفــرجين عليه ــ المرأة المحاورة - والرواية التي تشبعك ضحكا أو تغرورق لها عيناك بالدموع هي كلها كتب، ولو لم يتعب في سبيلها أصحابها ولو لم يقرءوا الكتب لما استطاعــوا أن يكتبوها».[3]

ومن هنا فعدم ربط الأفكار بالواقع مشكلة رئيسة تدل على عدم تطور الوعي العملي كما تدل على سيادة المعطلات الخرافية والانفعالية، ومن ثم يضحى هذا الشعب يعيش حالة الاغتراب، فتفكير الأستاذ شريط يجعلنا نصنفه بأنه مثقف شعب كما أطلق عليه البعض هذا اللقب، لأن القول وإن كثر لن يقوم أو يعوض مقام العمل إلا، ومعنى

1 - صايم، عبد الحكيم، أستاذ بجامعة وهران، مقال نشره بعنوان "سؤال الأخلاق في فكر عبد الله شريط"، جريدة نيوز (08 مارس 2011)، الجزائر.
2- شريط، عبد الله، معركة المفاهيم، ص: 49.
3- المصدر نفسه، ص/ ص: 49، 50.

هذا أنّ فلسفة ابن خلدون ذات الصبغة العملية أوحت لشريط النهج البراغماتي إن صحّ التعبير، ومن هنا كانت الأخلاق الخلدونية أخلاقا عملية كما وضح ذلك في أطروحته في الدكتوراه " فلسفة ابن خلدون العملية "، ومن خلالها استنتج أن الإنسان العربي الذي وجهه ابن خلدون وحاول إصلاح ذهنيته منذ سبعة قرون هي الشخصية ذاتها وتواجه المشكل ذاته وهو مشكل القول دون الفعل، وإنما الذي أغفل عنّا هذه الصورة أو الرؤية هو الإنسان الغربي، فشرعنا نأخذ منه كل شيء، وخاصة الأشياء المادية، فالخطأ إذا استوردنا مصنعا جاهزا أو آلة جاهزة، ولم ننتبه إلى أخذ الفكرة التي أنتجت هذا المنتج، وعندما نقول الفكرة فنحن نقصد صنع الإنسان والاستثمار فيه وفي قدراته ومؤهلاته، لذا فلنتيقن أن « تشغيل الآلة ليس أعقد من تشغيل الآدميين»[1]. فالخطأ كل الخطأ أن نأتي بآلة متطورة ونضعها في يد متخلفة، وبالعودة إلى مسألة اللغة نقول أن موقف شريط هذا من اللغة العربية كان نتيجة للسجال الفكري الذي ربطه مع شخصية مصطفى الأشرف الذي قدّم اللغة الفرنسية على اللغة العربية، والأمر الذي تجدر الإشارة إليه هو أن اهتمام شريط باللغة كذلك إضافة إلى اتصافها أمام فكر الأشرف إن صح القول هو أن تعلمها ليس لذاتها ، بل لغاية أسمى وأوسع من ذلك، لذا نجده يقول في كتابه من واقع الثقافة الجزائرية «أن اللـــغة بالنسبة لهذا العلم - هي كما يقول ابن خلدون- ليست مقصودة لذاتها، وإنما هي أداة لغيرها من العلوم»[2].

وظيفية الفلسفة عند عبد الله شريط

إن أشكال الاغتراب الثقافي الذي شوّه الفلسفات العربية المعاصرة وجعلها تنحرف وتنسلخ عن التواصل الإسلامي التاريخي، وتحيد عن حل مشكلاتنا والتقريب بين وجهات النظر بين طوائفه وفرقه يرجع في نظر شريط حسب ما فهمنا إلى ابتعادها عن **الجانب العملي** و انحصارها في أفق الميتافيزيقا والمعالم التجريدية، لذا فهي مطالبة اليوم بعدما تحررت من كثير من المتاهات الماورائية وبعض المشكلات التي غرقت فيها منذ عشرات القرون في مختلف الحضارات والأحقاب التاريخية أن تحصر

1 - شريط عبد الله، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، ص: 6.
2- شريط عبد الله، من واقع الثقافة الجزائرية، ص: 14.

جهودها في أحكام الحصانة حول الفكر المعاصر، والمقصود بذلك قضايا العالم الثالث مثل **التنمية والنهضة العلمية**، ولن تصل إلى ذلك المبتغى إلا بانتهاجها مبدأ الواقعية العينية المبتعدة عن الطابع الحرفي، وبالتالي فإن« الواقعية في الفلسفة هي أولا الاهتمام بمشاغل الناس الفكرية المرتبطة بحياتهم الواقعية المعاشة ومعناها ثانيا استكشاف المستقبل من خلال نبضات الحياة الراهنة بطريقة تتجاوز الواقع، والفرق بين الاستكشافية المستقبلية والوصفية الواقعية هو ما يكرس الخلود للأفكار الفلسفية »[1]، وما يزيد من صعوبة دور الفلسفة في عالمنا العربي المتخلف هو عليها أن تحارب كذلك المعضلات الخرافية والانفعالية والأفكار العصبية أو الدغمائية عكس الدول المتقدمة والمتحضرة التي تجد فيها جوا فكريا وثقافيا متفتحا ومتسامحا يسوده الروح العقلانية النابعة من التفكير العلمي الذي يسيطر ويكتنف كل المجالات الحيوية في أي مجتمع.

فالهدف الرئيس إذن للفلسفة حسب شريط هو فهمها للواقع والبحث في مشاكله والتطلع للحلول التي تجعل منه مجتمعا متطورا منطلقا من الرؤية الواقعية العينية للأمور، وفي هذا استمد طرحه من الواقعية الاجتماعية الخلدونية. فكيف ذلك؟

معالم الفلسفة الخلدونية الاجتماعية في فكر شريّط:

من خلال قراءتنا الأولية لفكر شريط يجب أن نعترف بأن رؤيته لفلسفة ابن خلدون هي رؤية تتميز بالإبداع والجدّة، وهذا ما أوضحه الأستاذ حمودة سعيدي* من خلال إحدى مقالاته في الندوة التكريمية التي أقيمت حول أعمال شريط الفكرية والفلسفية في جامعة منتوري بقسنطينة يومي**19**و**20** ماي **2004** حيث قال: « أن الفلسفة الاجتماعية الخلدونية عند عبد الله شريط هي محاولة نقدية إبداعية تعبر عن ذاتية وأصالة وإنّية ثقافة وحضارة، فهي موقف من سائر الفلسفات النافذة في صنع المصير

1- شريط عبد الله، المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، **1981**، ص:**05**.

*- سعيدي حمودة: أستاذ بقسم الفلسفة جامعة الجزائر، توفي سنة **2010**.

الإنساني، وخاصة منها الفلسفات العربية المعاصرة المنحرفة والمنسلخة عن التواصل التاريخي العربي الإسلامي »[1].

ومن هنا فطبيعة الإبداع والنهج الجديد الذي اتسمت به فلسفة شريط من خلال قراءته لفكر ابن خلدون يعني أنه حسب المفكر الجزائري **عبد الله شريط** من غير المقبول أن نأتي بفلسفة جاهزة نعرّبها ونحاول من خلالها أن نجد الحلول لمشاكلنا ومتاعبنا التي نواجهها اليوم في حياتنا، لذا فعدم جدوى هكذا حلول هو الذي جعل المفكر شريط يجتهد في رسم «معالم الفلسفة الاجتماعية الخلدونية المعاصرة - وفق رؤية معاصرة - وكدّ في تحديد اتجاهها، وتسييج مشكلاتها، ليعبر من خلالها عن معاناة اجتماعية حقيقية أبدع فيها إبداعا تمخض عن تأملات ومنظورات وأفاق ترتبط بدينامية المجتمع العربي والإسلامي عموما، والجزائري خصوصا وبسيرهما في التاريخ»[2].

لقد حاول عبد الله شريط من خلال فلسفته إنتاج تأملات ومنظورات وأفاق تحقق **النهضة** و**التنمية** من دون أن تكون هذه الفلسفة منضوية داخل ما يعرف بفلسفة الأنساق، أي الأنساق الفلسفية التي تدّعي الشمولية والكمال، بل نريد حسبه - شريط - البحث عن مجموعة الأساليب والمناهج التي تمكنه من تطويع السلوكيات البشرية سواء كانت سياسية أو أخلاقية أو ثقافية أو تربوية وإخضاعها للدراسة العلمية، لأن «سلوك الإنسان تنظمه قوانين علمية يمكن اكتشافها، ثم تسخيرها لفائدة الإنسان»[3].

فهذا الاكتشاف للسلوك الإنساني من شأنه أن يقنّن تصرفاته ويسييج مشكلاته الراهنة، فالبحث عن مشكلات الإنسان الراهن يعني أن المجتمع العربي عموما في فترة ما كان يعيش في كنف حضارة راقية وهو الآن باجتهاده يحاول أن يعود إلى تلك القيم الماضية، وهي القيم التي كانت تعبر عن حضارته السابقة التي لم تكن أقل من مستوى حضارات الأمم الأخرى، ولكن الأهم من هذا كله هو البحث عن الأساليب والمناهج

1- سعيدي، حمودة، معالم الفلسفة الخلدونية الاجتماعية عند عبد الله شريط، الندوة التكريمية العلمية، ص:101.
2 - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
3 - شريط، عبد الله، الفكر الأخلاقي عند عبد الرحمن ابن خلدون، ص:05.

التي تساعدنا على هذه العودة هذا من جهة، ومن جهة أخرى كيفية تجاوز أزمات التخلف، وهذا الأمر بطبيعة الحال سينطلق من البنية الاجتماعية ككل وعن طريق ارتباط فكري عميق قصد الوصول إلى حل متماسك بين الفكر والتطور الاجتماعي، وبصورة أخرى هو « إيجاد مكانة للفلسفة الاجتماعية في فكرنا العربي المعاصر»[1].

وهذا ما حاول شريط به دراسة المجتمع الجزائري ضمن سياق وإطار معالم الفكر الخلدوني الاجتماعي العملي مادام أن مجتمعنا الجزائري والعربي بصفة عامة قد فقد هويته وحضارته مع نهاية الدولة الموحدية وأصبح يعيش الهوة بينه وبين المجتمعات المتحضرة، لذا يقر شريط أنّ هذه الحالة لن تكون حالة ساكنة وأبدية وليست مصيرا محتوما لأن المجتمع يتسم بالديناميكية والوتيرة المتحركة بطبعه، لذا نرى حسب شريط كذلك أن النهج الخلدوني مؤثر وإيجابي في تعديل أمورنا لأنه أولا يكون إرثنا الحضاري الإسلامي، وثانيا مشروعيته وكفاءته العلمية وهذا بشهادة الغرب قبلنا. ومن هنا يمكن القول أن أعمال شريط تعتمد على النهج الواقعي في الفلسفة الاجتماعية.

وأخيرا فالأستاذ عبد الله شريط يمكن اعتباره صاحب نظرية واعية جديرة بأن تدرس وتنشر وتعرّف للأجيال الصاعدة داخل الوطن وخارجه، وهذه ومضة فقط من عشرات الشعل الفلسفية التي أوقدها مفكر الجيل في مجال الفلسفة، ومن ثمة يصبح الحوار وثقافة التسامح وتسليم السلطة للعقل وتحكيمه في القضايا الشائكة والمعقدة وإحداث القطيعة مع رواسب الماضي والتحلي بالحذر في التعامل مع العصر والتفاعل معه ومد الجسور بين الأنا والغير، هي الشعارات الإنسانية والأخلاقية للفكر الحداثي والتنويري، وارتباط العلم بالأخلاق كل هذا يكون لوحة علمية رائعة.

1 - سعيدي، حمودة، المرجع السابق، ص: 102.

المبحث الثاني: البحث الأخلاقي في دراسة الربيع ميمون[1].

الربيع ميمون سيرة وفكر

في شخص **الربيع ميمون** يتحقق ما اشترطه **ابن خلدون** من قبل في طالب الفلسفة، فهذا الأخير يتعيّن عليه قبل أن يكبّ على دراسة الفلسفة وعلوم الأوّلين أن يكون ملمّا بعلوم الشريعة، أو ما يسمى بالعلوم النقلية في مقابل العلوم العقلية.

وبالفعل، **فالربيع ميمون** درس بادئ الأمر علوم الشريعة وحصل على شهادة العالمية في العلوم الإسلامية من جامع الزيتونة، ثم طرق بعدئذ مجال الدراسات الفلسفية وتقدم برسالة عن فيلسوف القيّم المعاصر **جون فال(GHON VALLE)** لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة في فرنسا، وشارك في جل ملتقيات الفكر الإسلامي التي كانت تعقد سنويا بالجزائر، وكذا في الملتقيات الفلسفية بفرنسا ومصر وباكستان وغيرها محاضرا ومناقشا "[2].

أما في مجال التأليف **فللربيع ميمون** كتابان عالج في أولهما مشكلة الدور الديكارتي، ومفادها أن صاحب الكوجيتو وقع فيما أعاب على قياس **أرسطو**، فهو قد أثبت وجود الله بالأفكار الواضحة في الوقت الذي أثبت فيه صحة تلك الأفكار بوجود الله من جهة أخرى، وبعد أن لخص فلسفة **ديكارت**، وعرّف الدور في المنطق والفلسفة، وذكر من التأويلات التي تثبت وقوع **ديكارت** في الدور، وتلك التي تلغي ذلك، وصل إلى نفي وقوع ديكارت في ذلك العيب المنطقي والفلسفي، « فالدور المنسوب إليه أمر بعيد عنه. وما علينا إلا أن نرجع إلى نصوصه وأن نفهم ما يقول من غير شطط في الفهم، لنتحقق من صحة ما يقول »[3].

وأما الكتاب الثاني، والذي ينتمي إلى مجال بحثنا، فهو « **نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية والمطلقية**». قدّم له الأستاذ الدكتور عادل العوا، وهو من القلائل

1- ميمون، الربيع: أستاذ سابق بجامعة الجزائر، وهو أحد تلامذة الفيلسوف الفرنسي بول ريكور، حيث أشرف على رسالته للدكتوراه.
2 - أفادنا بذلك الربيع ميمون ذاته في السنة الجامعية 1987 ولقد تشرفنا بالتتلمذ عليه تلك السنة بجامعة الجزائر.
3 - ميمون، الربيع،" مشكلة الدور الديكارتي"، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط2، 1982، ص: 209.

الذين كتبوا في مسألة القيم يومئذ. والكتاب ذلك ينقسم إلى أربعة أبواب، يحتل الباب الثالث منها الجزء الأكبر بفصوله الثلاثة ، شقعه مؤلفه بمصادر ومراجع تنيف عن المائتين وعشرين كتابا، وبأربعة فهارس.هذا، والربيع ميمون كما عرفناه ومثلما ينبئ عن ذلك كتاباه المذكوران أكاديمي التكوين، يعمل جهده دوما في إيجاد نقاط التقارب بين الثقافة الإسلامية والفكر الفلسفي مهما تنوعت توجهاته وتعددت مشاربه، مع مسحة صوفية ودعوة إلى الحب السامي ، وتقديس للقيم الجميلة.

موقف الربيع ميمون التوفيقي بين القول بمطلقية القيمة والقول بنسبيتها

لقد عالج الدكتور **الربيع ميمون** نظرية القيم في الفكر المعاصر، ولأن ما كتب عن ذلك الموضوع في اللغات الأوروبية واسع للغاية، فإنه اختار زاوية **النسبية والمطلقية**، « وهي زاوية هامة لأنها تتيح لنا أن نطل منها على أطراف المشكلة فتكون لنا عنها صورة عامة نسير في ضوئها إلى صميم الموضوع »[1].

وإذا كان يعلن صراحة أنه لا يربط نفسه في معالجة المشكلة - فلسفة القيمة- بفلسفة معينة، ورغم أن ظاهر العمل يوحي بأنه مجرد **بحث أكاديمي**، إلا أن الربيع ميمون، الذي ما فتئ في ثنايا بحثه يسعى إلى تقريب الثقافة العربية الإسلامية إلى وجهة النظر القيمية المعاصرة في الثقافة الغربية، يصرح أنه اختـــار موضـــــوع بحثه « في مرحلة حاسمة من حياتنا الوطنية تمتاز بما يقع فيها من انجازات غايتها تربية إنسان جزائري جديد يؤمن بالقيم ، ويعمل بهديها، ويعيش من أجلها»[2].

بناءا على ذلك، يبدو لنا أن بحث **الربيع ميمون** «لا يستمد قيمته من كونه أول بحث أكاديمي ينهض به مفكر في المغرب العربي بالنسبة إلى زمانه ولا من حيث بلوغه درجة عالية من الإحاطة والعمق والوضوح، مما لم يبلغ شأوه من ألّف في الموضوع من المشرق فحسب»[3]، بل من جهة استبطانه لمشروع فكري يسعى وراء

1- ميمون، الربيع، "نظرية القيم في الفكر العربي المعاصر بين النسبية والمطلقية"، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، **1980**، ص: **17**.

2- المصدر نفسه، ص: **16**.

3- العــوا، عادل ، تقديم كتاب " نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية والمطلقية"، ص: **13**.

إنسان جزائري جديد، بعيدا عن تلك الحلبة الفكرية والجدل الساخن يومئذ على صفحات جريدة الشعب، بين الدكتورين "**عبد الله شريط**" و "**مصطفى الأشرف**"، حول مسألة **الهويـــــة والمشروع الوطـــــني.**

تأسيسا على ذلك، يجوز للباحث في هذا المقام أن يتساءل عن معالم هذا المشروع الأخلاقي المضمر في بحث الربيع ميمون، وأن يجتهد في الكشف عن أي جانب من جوانب الثقافة العربية الإسلامية، يسعى صاحب المشروع إلى تقريبه من وجهة النظر القيمية في الثقافة الغربية، ذلك لأن مفهوم الثقافة العربية الإسلامية يصدق على مناحي عدة، فهو يتضمن أصول الفقه والدين، وكذا التصوف، وثالثا الإنتاج الفكري لفلاسفة الإسلام أمثال الفارابي وابن سينا ومسكويه وابن رشد وغيرهم ، فضلا على التيارات الفلسفية المعاصرة، سواء تلك التي حاولت التوفيق بين الفكر الإسلامي والفلسفات الغربية كالشخصانية عند محمد عزيز االحبابي، أو تلك التي أخذت بفلسفات غربية المنشأ والمنهج كالوجودية عند عبد الرحمن بدوي، والجوانية عند عثمان أمين، والوضعية المنطقية عند فؤاد زكريا وزكي نجيب محمود.

الوسطـــيــــة

إن الاستقراء يوحي بأن الربيع ميمون يستند إلى **النص الديني** رأسا والشواهد على ذلك كثيرة فهو أولا يجعل القرآن الكريم على رأس مراجع البحث، وما إن شرع في بحثه حتى راح يبحث عن دلالة مفهوم القيمة في النص القرآني[1]، ثم ليعود إليه مرة أخرى، بعد أن بيّن أن القيّم الأخلاقية مثالية تطلب كغاية، وأن القيّم المادية تطلب كوسيلة لبلوغ الأولى، والثانية لا يوجد فيها كلها ما يحتقر إذا ما جعلت وسائل لما هو أسمى منها، وهكذا يستخلص « أن المسلم يجب عليه أن يضمن لنفسه، وبأمر دينه، ما يحصنها ويرضي حاجتها الضرورية من مأكل ومشرب وملبس ومسكن وزواج واستحمام من غير تفريط ولا إفراط، وهو إذ يرضي حاجاته هذه طلبا لغيرها من

1- ميمون، الربيع، "نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية والمطلقية"، ص/ ص: 27، 28.

الكمالات التي يجب عليه التحلي بها مثل من يقوم بعبادة ...»[1]، مستدلا على ذلك بالقرآن والحديث النبوي: ﴿ **قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ**﴾[2]، ﴿**نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ وَقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلَاقُوهُ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ**﴾[3]، ومن الأحاديث قوله صلى الله عليه وسلم " من تزوج فقد أحرز شطر دينه، فليتق الله في الشطر الثاني".

هذا ويفعل الأمر ذاته عند ضبط مفهوم (الخير)[4]، بل ويقحم النص الديني عند نقده **للماركسية** في خضها على محاربة الدين بدعوى كونه أفيونا للإنسان، واعتبارها الإنسان هو الإله، وهذا ببيان أن الإنسان لم يعط الوجود لنفسه ، وإنما هو خليفة من أعطاه الوجود كما هو مذكور في القرآن الكريم[5].

وإذا كان لا مندوحة من بيان تهافت مثل هذا النقد مادام الخصم لا يسلم بنفس المقدمات*، فإنه يجوز لنا أن نستنبط في هذا المقام أن **الوسطـــيّة** تطبع مشروع الرّبيع ميمون الأخلاقي، وهو ما عبر عنه بالقول: « من غير تفريط ولا إفراط»، وتلك خاصية جليّة من خصائص الإسلام العامـــة.

- الحـــب

ولكن عند الحديث عن القيّم الأساسية التي اعتاد الفلاسفة تصنيفها إلى عقلية، وجمالية، وأخلاقية ، يجعل الربيع ميمون من "**الحب**" قيمة رابعة، بل هو قيمة القيم التي لا يتصور الشيء كاملا بدونها ، وإذا كان للحب دلالات تتعـــدد باختلاف موضوعه وطبيعة العلاقة بين المحب والمحبوب، فإن الحب المقصـــود هـــا هنا «هـــو الذي تتحول بواسطته طاقات الإنسان المتعلقة بجسمه إلى طاقات سامية روحية، وهو الذي

1 - ميمون، الربيع، المصدر السابق، ص: 47.
2 - سورة الأعـــراف، الآية 30.
3 - سورة البقـــرة ، الآية 221.
4 - المصدر نفسه، ص: 57.
5 - المصدر نفسه، ص: 206.
*- قارن هذا ب : « نقض أوهام المادية الجدلية » مثلا للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، حيث لم يستعن المؤلف بشيء من المنطق المادي في إبطال مفاهيم لا يقر أصحابها بالدين لا في جوهره ولا في تفصيله، وإنما اعتمد « ميزان المنطق العلمي بمعناه الشامل العام الذي يتسع لتقدير كل الباحثين، وفي مقدمتهم دعاة المادية الجدلية أنفسهم »، نقض أوهام المادية الجدلية، دار الفكر، دمشق، سورية، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط2، 1986، ص: 300.

يمنح القوة والوجود للعلم الذي يوجهه ليدمج طاقته في وضعية ما ، وللأخلاق التي تدله حتى لا يتيه في الفوضى، والفن الذي يهذبه ويكمله »[1] ، فالحب أساس العلم والتقنية ، بل وأساس الأخلاق والفن ، يقول الربيع ميمون:« إن حقائق العلم والتقنية تصير هدامة بدونه.وتصير الأخلاق مجرد أوامر صارمة بينما يصير الفن خادما سافلا لشهوانية لا قلب لها »[2].

وليس هذا إلا **الحب** في عرف الصوفية أمثال محي الدين ابن عربي الذي يستشهـــد الربيع ميمون بأبياته المشهـــورة التي تجعل من الحب دينه وطريقته.

قد صار قلبي قابلا كل صورة *** فمرعى لغزلان ودير لرهبان

بيت لأوثان وكعبـــة لطـــائف *** وألواح توراة ومصحف قرآن

أدين بدين الحب أنى توجهت *** ركائبه فالحـــب ديني وإيماني

على ضوء ما سبق، يمكننا استخلاص معالم المنهج العام الذي سلكه الربيع ميمون في بحثه المشار إليه، فهو وإن كان يؤكد عدم تقيده بمنهج واحد، بل يعالج كل جزء وفق المنهج الذي يلائمه، إلا أن ما يوافق محددات المشروع المذكور، أي **الوسطية** و**الحب**، هو المنهج الجدلي الذي يرمي في نهاية تطبيقه إلى موقف توفيقي يأخذ من الآراء برأي ينشرح له الصدر .

وبالفعل، فبعد الأبواب الثلاثة الأولى، حيث التعريف بالقيمة وأصنافها، والحديث عن فلسفة القيمة ومراحل ظهورها، وضبط معاني نسبية القيمة ومطلقيتها، يشرع الربيع ميمون في عرض نظريات **نسبية القيمة**، فيرفض اعتبار **(فرويد)** القيم مجرد إسقاط خالص لللبيدو وأثر دال عليها، ليبين أن الحب ليس هو ما يتصوره فرويد، وأن

1 - ميمون، الربيع، المصدر السابق، ص: 61.
2 - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

القيم التي يتحدث عنها « ليست قيما، ولا مكان لها في عالم القيم المشرق كما نحس به، ونتصوره، ونعيش من أجله »[1].

وبعد عرض موقف **جون بول سارتر**(الفيلسوف الوجودي الفرنسي) الذي ينفي وجود الله ، حيث لا يوجد غيري، أي الإنسان، وتحليل موقف **ماركس** (فيلسوف وعالم اقتصاد ألماني) الذي يرى في الدين تنهدا للمخلوق المرهق ، ويعتبر وجود الله عدم الإنسان.

وإثر دراسة نظرية القيّم عند **دوركايم** التي تذهب إلى اعتبار القيّم وقائع اجتماعية، وتعتبر الطوطمية مصدر الديانات، يفند الربيع ميمون تلك المواقف من الدين التي تخلط بين القيم المعنوية كغايات ، والقيم المادية التي تطلب كوسائل.

وعقب عرض نظريات **مطلقية القيّم** التي يشترك معظم القائلين بها في اعتبار القيمة مطلقية أكد أن نتيجة ذلك تخلي **ماكس شيلر** عن الإيمان بالله في أخريات أيامه، وهو الذي كان يعتقد في بدايتها أن القيم صادرة عن رحمة الله ولطفه، وإنكار هارتمان للألوهية بصورة تعسفية[2]، إذ القول بأن القيمة مطلقة معناه اعتبارها الموجود المطلق الذي لا يفتقر إلى غيره، ويفتقر إليه كل ما عداه ، وليس جديرا بهذا الوصف إلا الله .

وهكذا يصل **الربيع ميمون** إلى **موقف توفيقي** يؤكد صحة ما استبطناه سلفا، وهو موقف يجمع بين **الوسطــية** حيث القيمة « من خلق الله وذات مطلقية تابعة لمطلقيته وخاضعة لها»[3] ، وبين النزعة الصوفية الدالة على الحب ، إذ أن تلك القيم المطلقة نسبيا هي التي عرفها كبار الصوفية حق معرفتها ، أمثال شيخ الشيوخ شعيب أبو مدين الأندلسي الذي يختم صاحب المشروع بحثه ببيت شعري له ، هؤلاء الصوفية

---

1 - ميمون، الربيع، المصدر السابق، ص: 169.
2 - المصدر نفسه، ص: 340.
3 - المصدر نفسه، ص: 343.

الذين « عرفوا أن لا معنى لجهادنا من أجلها – أي القيم – إلا إذا كان المقصد منها الجهاد في سبيل الله »[1].

إلى هنا يمكننا اكتشاف طبيعة تلك القيّم التي يتطلع الربيع ميمون إلى تربية إنسان جزائري جديد يؤمن بها، ويعمل بهديها، ويعيش من أجلها، في خضم جدل فكري حول المشروع الوطني لم تهدأ حدته إلى يومنا هذا .

1 - ميمون، الربيع، نظرية القيّم في الفكر المعاصر بين النسبية والمطلقيّة، ص: 344.

المبحث الثالث: "القيم الأخلاقية الجديدة في فلسفة فتحي التريكي"[1].

يعدّ المفكر التونسي **فتحي التريكي** من أبرز المفكرين المعاصرين الذين تركوا بصمة كبيرة في الفكر المغاربي من خلال محاولته التوفيق بين عناصر التراث والثقافة الإسلامية من جهة، وعناصر الثقافة الغربية المعاصرة من جهة أخرى نظرا لتأثره ببعض التيارات الفكرية الغربية المعاصرة خاصة **بالعقلانية النقدية** لكارل بوبر و**فلسفة ما بعد الحداثة** ممثلة خاصة في رائد مدرسة فرانكفورت (النقدية الاجتماعية) هابر ماس.

وفي هذا الإطار يرى فتحي التريكي أن تطور الفكر البشري مرّ بمرحلتين، حيث كان يسيطر في المرحلة الأولى (**العقل الموّحد**) حيث يقول « تبدوا منطقية العقل الموحد واضحة في الاكتشافات الهائلة التي قدمتها للإنسانية عصور النهضة حيث لعبت الرياضيات ولا سيما الهندسة دورا فعالا في ترتيب معارفنا وإخضاع ظواهر الطبيعة المختلفة إلى التفسير العلمي المبني على مجموعات معينة من القوانين والنواميس المضبوطة »[2]، أما المرحلة الثانية فسيطر فيها **العقل المنفتح** « إن الأفكار المتعددة والمتنوعة التي ظهرت في القرن التاسع عشر وأوائل العشرينات قد غيرت مفاهيمنا العلمية والفلسفية للعالم »[3]، وهنا يرى التريكي أن المنهج المناسب لهذا العصر هو منهج تعدد واختلاف الأفكار وليس منهج واحدية الفكر، وفي هذا يقول: « يظهر الآن جليا أن منطقية العقل الموحد غير قادرة على تأسيس هذه التحولات الجزئية في العلوم التي بنيت على الكثرة والتغير... وعلى هذا الأساس، ستحل ((منطقية العقل المتنوع)) شيئا فشيئا في محل منطقية العقل الموحد، وستكون فلسفة التنوع هي فلسفة المستقبل العلمي »[4].

1- التريكي، فتحي: أنظر ملحق البحث ، ص:169.
2- التريكي، فتحي، فلسفة التنوع، عيون، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 1992، ص: 10.
3- المصدر نفسه، ص: 11.
4- المصدر نفسه، ص: 12.

ويرى فتحي التريكي أن سيطرة العقل الموّحد سابقا وسيطرة العقل المنفتح حاليا لا تتمثل في الحيز العلمي فقط، بل تتجاوزه إلى المجال الاقتصادي والسياسي والأخلاقي، وهنا يتساءل التريكي: كيف تواجه فلسفة التنوع الأزمات المعاصرة؟

وفي هذا الإطار يضرب لنا فتحي التريكي مثالا عن فشل النموذج الناصري (نسبة إلى جمال عبد الناصر) لأنه استند إلى منطقية العقل الموحد وشمولية النظام الاجتماعي والاقتصادي والسياسي وأهمل الحريات الفردية، وهو الأمر الذي أدى إلى القمع والقهر والاستغلال والاستبداد، وهنا يقترح التريكي الحل التالي لمشاكل الأمة العربية « التصور العلمي لتحقيق الوحدة العربية يجب أن يأخذ بعين الاعتبار مشاكل الأقليات الاجتماعية والطوائف الدينية والحريات الفردية، ولا يمكن لوحدة عربية شاملة أن تتحقق وتنجح إذا طمست هذه المعطيات الموضوعية أو تجاهلتها وقمعتها»[1]، ويعتقد فتحي التريكي أن المستقبل يحكمه الانفتاح والتنوع لأن هذا هو السبيل الوحيد لحماية حقوق الأفراد والجماعات، ولأنه هو الذي يتماشى مع التطور العلمي والتقني الذي ابتعد عن إيديولوجية التوحيد والشمول والكلية.

وهنا نلاحظ مدى تأثر فتحي التريكي بفكرة المجتمع المفتوح التي أثارها الفيلسوف الأنجلوساكسوني(نمساوي- برتغالي) كارل بوبر(**KARL POPER**) ومدى تأثره بمنهج عقلانيته النقدية

الفلســـفة من الانغلاق إلى الانفتاح

إن الديناميكية السريعة التي تشهدها الحياة المعاصرة في شتى المجالات سواء كانت سياسية أو اجتماعية،أو قيمية أو اقتصادية كنتيجة مبدئية وردّ فعل في آن واحد على الوتيرة الحاصلة في النواحي العلمية والتقنية منها بالخصوص، هي التي فرضت على أنماط معرفية محددة اقتفاء هذا التطور حتى لا تبقى منعزلة أو مرفوضة من جهة، أو لتكون أداة وواسطة للتواصل والتعارف والتثاقف من جهة أخرى، ومن ثم

1- التريكي، فتحي، المصدر السابق، ص: **16.**

مساهمتها في قراءة الواقع وفهم راهنتيه. و هذا الحديث ينطبق خصوصا على الفلسفة نظرا لما تعرضت له من هجمات وانتقادات وبالضبط مع التطور العلمي المتسارع في هذا العصر، ومن هنا أصبح السؤال يطرح حول قيمتها وأهميتها، فهل بإمكانها إثبات ذاتها وإبراز دورها في ساحة الفكر المعاصر؟، وكيف ذلك؟

لقد بذلت جهود معتبرة من طرف فلاسفة من مختلف الثقافات سواء الغربية أو الشرقية، وأقصد هنا **العربية** من أجل إعادة الاعتبار لمكانة الفلسفة والبحث لها عن وظائف وأدوار أخرى غير متبعة في ذلك الطرح الكلاسيكي الذي لازمها منذ فجر الحضارة اليونانية من خلال فلسفة الأنساق أو المذاهب مثل اعتبار أفلاطون وقبله سقراط دعاة ومؤسسي المذهب المثالي وجعل من أرسطو أستاذ الفلسفة المادية، أو جعل من ديكارت صاحب النزعة العقلية، واعتبار بيكون ودافيد هيوم ومن تبحر في فلكهم فلاسفة أرسوا الصرح الإمبريقي (التجريبي)، ومن ثم ووفق هذه التقسيمات نصنف الفلاسفة والمفكرين والباحثين .

لكن الرؤية الحالية ترى عكس ذلك تماما، وتحاول قدر الإمكان تجاوز هذا التحديد والتقسيم من أجل التخلص من تلك الميزة الخطية الراكدة التي جعلت الفلسفة تنغلق على ذاتها، وتجعل من نفسها وتاريخها موضوعا للدراسة، لذا تجلت أنماط معرفية عكس ذلك محاولة تجاوز هذا الواقع الفكري المتحجر، والذي يعتبره كثير من الفلاسفة المعاصرين أنه وليد الفكر اليوناني القديم.

ولعل حسب رؤيتنا الشخصية أن كتاب **أفول الأصنام** لفريدريك نيتشه دليل على هذا الحكم بحيث يشير فيه فيلسوف ألمانيا إلى أن **فلسفة سقراط وأفلاطون وأرسطو** كانت من أبرز العوائق المعرفية في تطور الفلسفة ومسايرتها للواقع المعيش وبحثها في واقع الإنسان ومشاكله الواقعية، لا التطرق والبحث في الأمور الميتافيزيقية الغيبية البعيدة عن الحل، لذا ووفق هذه الرؤية أستطيع القول أن الفلسفة الطبيعية التي سبقت أعلام اليونان العظام - سقراط، أفلاطون وأرسطو- كانت هي البداية الصحيحة، وكان من الأجدر أن تواصل وظيفتها تلك. فالبحث عن أصل الوجود أو الكون، والبحث في

أصل الإنسان وغيرها من الموضوعات التي بحثها الحكماء السبعة، كلها مبادئ وأسس كانت ذات صبغة عملية وواقعية صحيحة، لكن بعد ذلك الزيغ الحاصل في مسار الفلسفة ووصولها إلى ما وصلت إليه حتّم على كثير من الفلاسفة البحث عن منهج جديد يتسم **بالانفتاح والتواصل** والتخلص من النزعة الدغمائية، ولعل **فتحي التريكي** واحدا من أبرز هؤلاء الذين دعوا إلى هذا، فاشتهر بدعوته إلى **"فلسفة مفتوحة"** تقبل في ثناياها كل الفلسفات وتعترف بالتنوع الثقافي، وبالميراث الفكري المشترك للإنسانية بغية الوصول في آخر المطاف إلى التواصل، ومن ثم **"العيش سويا"**، والذي يفضي بدوره إلى انتفاء أو على الأقل تقليص النزاعات والحروب.

ومن هنا وحسب اعتقادنا أن وظيفة الفلسفة الحالية والخطيرة في أن واحد هي الحفاظ على السلم العالمي وفق منظومة فكرية أو فلسفية تعترف بالجميع وتحاول تجاوز الأنانيات والصراعات ، ولعل مثل هذا الموقف في نظرنا إنما يعبر عن حالة من الضعف والتبعية، لأننا نعيش في عالم يسير في فلك واحد وفي قطبية وحيدة تقصي أي طرف أو حضارة لا ترضى بقوانين هذا العالم وسلطة القوة من أبرز مبادئ هذا العالم، لذا فمفكرينا المعاصرين يحاولون قدر الإمكان إعادة الاعتبار لثقافتنا وجعلها جزء لا ينفك من المنظومة العالمية أو ما يصطلح عليه اليوم "بالعـــــولمة".

ومن هنا فالقضايا الرئيسة التي تطرح على اجتهادات **التريكي** من خلال دعوته إلى ضرورة الانفتاح والتنوع قصد تفكيك الأنسقة الفلسفية الكلية وأنمطة الخطاطات الموحدة، هو كيف يمكن لهذه الدراسة الجديدة من إعادة الاعتبار لفلسفتنا الإسلامية وإبراز قيمتها وتبليغ محتواها للأقطار العالمية حتى تساهم في المنتوج الحضاري للأمم؟ ثم كيف نقضي على هذا الانغلاق الذي أصاب فكرنا خاصة باجتراره إن صح القول لتراثنا التليد بنوع من الدغماية والقدسية ؟ وفي خضم كل ذلك: ما هي أبرز القيّم الأخلاقية المستنبطة من فلسفة التريكي المتنوعة والمفتوحة؟

المفاهيم الكبرى في فلسفة التريكي

إن الإعداد لقراءة أي فلسفة أو فكر باحث ما، يحتم علينا فهم وتوضيح المصطلحات أو المفاهيم التي تتبني عليها هذه الفلسفة أو تلك، ولعل كتاب جيل دولوز ما الفلسفة؟ لدليل على هذا القول، مادام أنه حصر وظيفة الفلسفة الراهنة في كونها أصبحت أداة تنتج المفاهيم، ولعل الصراع الحالي بين أمم الأرض والقوى العالمية الكبرى تحركه مفاهيم لم يتفق عليها الجميع ومثال ذلك ابستيمية هذا القرن الواحد والعشرين، وهو عصر عرف بمكافحة الإرهاب، فهذا يعتبره أبرز المفاهيم المغذية للحروب والصراعات، وبالعودة إلى الموضوع فإن أبرز المفاهيم التي اعتمد عليها التريكي مفهوم التفتح والذي بدوره يحيلنا إلى التساؤل ، تفتح نحو من؟ وهنا نقصد الأخر أو الغير فمن هو هذا الغير؟ أو الغيرية بمفهوم التريكي ؟ ،كما أن التفتح على الغير سيعرفنا على ثقافات عديدة ومتعددة، وبالتالي نكون أمام تراث ثقافي عالمي متنوع، فما المقصود بالتنوع؟ وهكذا مفاهيم مترابطة وأدوات مساعدة لفهم هذه الفلسفة أو هذا الاتجاه الذي يتبناه التريكي، فما مدلول هذه المفاهيم؟

مفهوم التفتح: (Ouverture): يعني التفتح في فلسفة التريكي " ارتباط الخطاب الفلسفي بحقول متعددة، فيها ينمو ويتبلور، ومن ثم قابلية الفلسفة للتطبيق في العلم والسياسة والاجتماع والدين والأخلاق..."[1].

فالتفتح يقتضي وجود طرفان يسعى كل منهما إلى الانفتاح على الأخر، وهذا الآخر هو الغير.

مفهوم الغيرية: (Altérité) : مشتقة من الغير(**Autre**) وهو كل من الشيئ خلاف الآخر. وقيل كون الشيئين بحيث يتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر، ويقابلها الهوية. قال ابن رشد: " إن الذي يقابل الواحد من جهة ما هو هو هي الغيرية"[2].

ويعتبر مفهوم الغيرية أحد المفاهيم الأساسية في فلسفة فتحي التريكي المفتوحة

1- التريكي، فتحي، الفلسفة الشريدة، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1988 ، ص: 14.
2- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، ج2، ص: 130.

مفهوم التنوع: التنوع عند التريكي هو تلك الفلسفة التي تقر التعدد والاختلاف، يعرفها بقوله « لم نعد نعتبر الفلسفة ذلك التفكير الكلي الموحد الذي يعطيك فكرة، إن لم نقل حلا لكل سؤال يطرح عليها، حسب هذه الوحدة الشاملة. لم تعد نسقا واحدا متماسكا، بل أصبحت حرية وتنقلا، شتاتا وتعددا تنتجها ميادين متعددة فتأتي مختلفة الأوجه متباينة المضارب والمآرب »[1]، ونفهم من هذا القول أنّ التنوع يقوم على التعددية في جميع المجالات سواءا أكانت سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية، ويستعمل في الغالب اجتماعيا.

موقف فتحي التريكي من مسألة التراث

لا يختلف المفكر التونسي فتحي التريكي عن غيره من الباحثين العرب المعاصرين في الاهتمام بالتراث من خلال البحث في مكامنه والتقصي في حقائقه قصد معرفة العطب والخلل الذي يحول دون وصول الفكر العربي إلى المنزلة التي يستحقها ضمن الفكر العالمي، وذلك من خلال اتخاذ منهج جديد يختلف عن أراء بعض المفكرين العرب من أمثاله يتسم بنوع من **الانفتاح** و**التنوع** متجاوزا بذلك التعامل مع الجامد من التراث واعتباره كماض لم نحسن استغلاله مادام أننا لانزال لم نعرف بعد الطريق الخاص على نواحي عدة سواء أكانت سياسية أو اقتصادية أو علمية أو تقنية، وبالتالي فالتريكي قبل أن يوضح منهجه في قراءة التراث قام بتشخيص حالته وتحديد تعامله معه في ظل المرحلة الراهنة، والتي استنتج من خلاله أن نظرتنا إليه هي نظرة تمجيدية ودفاعية، وهي التي يؤكد عنها حسب مفهومه "الفهم التراثي للتراث"، وهكذا أصبح هذا الماضي – التراث غير المفهوم – هو المسيطر على الحاضر وعلى حالتنا الراهنة والمتحكم فيها ، ومن هنا فالتريكي « يميز في تلك القراءة للتراث بين اتجاهين متداخلين في القراءة، التداخل الذي يكون سببه احتواء فكرة القراءة التراثية على بعدين للزمن: الماضي بمقوماته وأصالته والحاضر كحافز ودافع لهذه القراءة من جهة، ومن جهة أخرى الحاضر بوصفه واقعا له معطياته و مقوماته، فالتداخل في القراءة

1- التريكي، فتحي، الفلسفة الشريدة، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1988، ص: 14.

التراثية يدفعه إلى أن يحكم منذ البداية على أن الفكر الذي يقتصر على التعامل مع الواقع الماضي دون إرادة التجاوز فهو فكر جـــامد لا ابتكار فيه »[1]، ومن ثم فإن غياب إرادة التجاوز حسب رؤية التريكي هي التي من خلالها نفهم الواقع الفكري العربي ونظرته لهذا الميراث فنصل إلى أن هذه القراءة هي على شقين فريق أول من الباحثين يهتم في رأيه «بكيفية وضع أنموذج في توافق تام مع معطيات العلم الحديث، والشق الثاني هو الذي يهدف على إحياء أنموذجه من التراث »[2].

لذا من الصعب جدا التوفيق بين الفريقين حسب ما يرى التريكي مادام أنهما يختلفان في المنطلقات، وكذا في وجهات النظر، وعليه أضحى كل اتجاه ينفي الأخر، فمثلا إذا ما أراد مفكر ما أن يقرأ التراث فسيبدأ بطبيعة الحال من معطياته الأولى التي يعيشها وواقعه الذي يفرض عليه آليات تفكيره سواء كانت اقتصادية، أو اجتماعية أو ثقافية من خلالها يفهم ويقرأ ذلك التراث، ولدلك بالنسبة للاتجاه الأخر فربما يقرأ التراث كما هو بصيغة سلفية تحتفظ بكل معطيات ذلك التراث، وهذا ما حذا بالتريكي إلى أن يحكم على القراءة الحالية لفكرنا القديم ولتاريخنا بأنها تنطبع « بصور متعددة ومختلفة الحلول من نظرة تمجيدية ودفاعية وانزلاقية كما يصفها، وإن كانت النظرة الإنزلاقية في نظره رغم اختلاف المفكرين حولها في جديتها وفاعليتها على قراءة وفهم التراث العربي، فإنها نظرة تأتي للتماشي والمعطيات التاريخية لعالمنا العربي»[3].

وبالتالي وبصورة إجمالية فإن فلسفة التريكي في هذا المجال تثبت بأننا لازلنا نعيش تحت قيد التراث، من خلال فهمنا له كماض ونتعامل وفق هذا الفهم على هذا الأساس، فعجزنا على توظيفه في حياتنا المعاصرة أضحى من أبرز العوامل والعوائق الحائلة دون تحقيق نهضة علمية وفكرية، بل على العكس أصبح من أبرز الوسائل المغذية للإثنية والمذهبية التي تؤجج الفرقة والصراع، وهذا بسبب أننا « ما زلنا نفكر ونتحرك تحت إمرة التراث مكبلين بإيديولوجيا ماضوية[...] بينما يجب علينا من

1 - أوراق فلسفية، العدد2و3، يناير، يونيو 2001، مقال من فلسفة التنوع إلى فلسفة التاريخ، بن مزيان بن شرقي، ص: 175.
2 - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
3 - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

منطلق فلسفي تفكيري فتح وجودنا على الهنا، والآن بالتساؤل الملائم الذي لا يكون دعوة للأصل فقط، بل اختلافنا عنه »[1].

وعليه فنظرتنا للتراث حسب المفكر التونسي هي نظرة خاطئة تقتصي منا البحث عن آليات ومفاهيم جديدة من شأنها أن تحركه وتجعله حيا ، وتبعد عنه الصفة الاستنساخية، أي ترديده كما هو، لأن التريكي من الرافضين كغيره من المفكرين المعاصرين القلائل لاستنساخ التراث كما هو، لذا السؤال البديهي الذي يطرح هو: ما موقفه منه ؟

إن الذي يرفضه التريكي هو حدة التماهي مع التراث إلى درجة الاتفاق معه في كل شيء وعدم قدرتنا على التخلص من النظرة الاستسلامية لمقال التراث وعدم اختلافنا معه، وجعله هو القوة السارية والمتحكمة في ذواتنا وحياتنا، لكن هذا الطرح من لدن التريكي لا يعني البتة الاستغناء عنه والتشبث بقيم الحضارة الغربية المادية، لذا نجده يوضح نفس المسألة بقوله الأتي: «هذا التحرر من الأصول والجذور لا يعني الاستغناء عن التراث، ولا تقييدا أصلا تحويل الاهتمام عن تجليات تاريخنا ولغتنا وعلومنا وبلاغنا وإبداعنا »[2].

فهذه هي النظرة الصحيحة والموضوعية للتراث التي تجعله موضوعا قابلا للنقد على الأقل حتى يمكننا أن نصلحه، أو نغيّره أو نتجاوزه مادام أننا عجزنا في الفترة الحالية عن ذلك، ومادام أن وجهتنا وموقفنا منه هو موقف وصفي وتمجيدي.

وبالتالي لا يخدم مفاهيمنا ولا بحثنا وحسب اعتقادنا أن موقف من هذا القبيل لا يتسم بالجدة، بحيث أننا نجد نوعا من الالتقاء مع المفكر محمد عابد الجابري رحمه الله الذي ينأى بفكره هو كذلك من أجل تشخيص التراث، وإعادة قراءته ورفض استنساخه كما هو، لأن هدف هذه القراءات من طرف هؤلاء المفكرين تصبو إلى التخلص والتحرر من الهيمنة بشقيها سواء الداخلية أو الخارجية، ولكن التحرر من قيود فكر

1 - التريكي، فتحي، العقل والحرية، تبر الزمان، الدار التونسية للنشر، 1988، ص: 06.
2 - المصدر نفسه، ص: 09 .

الغرب أو الآخر لن يكون إلا بالمرور أولا من ثقافتنا الداخلية التي تفرض علينا التخلص من أعباء وسيطرة الفكر التراثي الجامد، فالجابري يعد من أبرز المدافعين عن هذه النظرية من خلال أبحاثه المتعددة في هذا الجانب، حيث أن كثيرا من استنتاجاته ترى أن ثقافتنا الراهنة محكومة بهذا الأخر، وفي هذا الأمر لا مجال للابتكار. فصحيح أن « ثقافتنا تابعة له - الغرب - بقدر ما هي محكومة وتابعة لثقافتنا القديمة، أعني تراثنا العربي الإسلامي، ونحن نعتقد أن التحرر من التبعية للأخر لا يمكن أن تتم إلا من خلال العمل من أجل التحرر من التبعية للماضي، ماضينا نحن، وبعبارة أخرى إن التحرر من الانبهار، بل الاستلاب لثقافة الغــــرب لا يمكن أن يتم إلا عبــر- مع- التحرر من هيمنة التراث »[1].

وهذه الهيمنة لا يمكن التملص منها إلا وفق ضوابط وآليات، فالتريكي لخصها بما يعرف بالقراءة التي تكون وفق خطوات معينة، ونفس الحال بالنسبة للجابري مادام يرى أن في القراءة النقدية إحدى الطرق الناجحة والصحيحة في هذا العمل الطويل من أجل الوصول إلى مرحلة التحرر« فالتحرر من التراث لا يعني الهروب منه ولا الإلقاء به في سلة المهملات مثلما أن التحرر من ثقافة الغرب لا يعني الانغلاق دونها، إن التحرر من الغرب - ونحن نتحدث هنا في دائرة الثقافة والفكر- معناه التعامل معه نقديا، أي الدخول في ثقافته التي تزداد عالمية في حوار نقدي »[2]، أي عدم الاستسلام لفكر الآخر وتقبله كما هو، هو إحدى عوامل النقد، وهذا الرفض أو على الأقل الاختلاف لن يكون إلا من خلال قراءة هذه الثقافة في تاريخيتها وفهم مقولاتها ومفاهيمها في نسقيتها، وأيضا التعرف إلى أسس تقدمها، والعمل على استنباتها في تربتنا الثقافية ، وهي بصفة عامة العقلانية والروح النقدية »[3].

مشكلتنا الحقيقية حسب التريكي وكثير من المفكرين المعاصرين العرب أن نستورد هذا الفكر كما هو من دون أن نغرسه أو نستنبته إن صح هذا القول، وبطبيعة

1- الجابري، محمد عابد، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط5، فبراير 2005، ص: 43.
2- المرجع نفسه، ص/ ص: 43،44.
3 - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

الحال نجاحنا في عملية الغرس هاته لن تكون ولا تتوقف إلا على إعداد التربة الصالحة، وكما هو معلوم حسب الجميع وكذلك الجابري أن التربة الصالحة لا تستورد، ومن هنا فمسألة قراءة التراث لا تقتصر على كيفية إحيائه وبعثه، بل القضية أوسع من ذلك، بحيث يكون له قواعد وأسس وأدوات ووسائل فعالة وميكانيزمات تجعل منه فكر علمي يتسم بالموضوعية وكذا بالكونية، أي معترف به من طرف الكل، ومن ثم فإن من أبرز وظائف الفلسفة الحالية حسب التريكي هي وظيفة تشخيصية، أي تشخيص الواقع المعاش، ومعالجة سلبياته وهفواته حتى يمكننا فيما بعد إصلاحه، ثم بعد ذلك نكون بصدد تحقيق **المرحلة التجاوزية** من خلال قراءته بعيون الحاضر لا الماضي كما هو حادث، حتى يكون هذا تراثا حاضرا متحركا ومتحررا من قيود الماضي، ثم رفض النزعة التمجيدية له، بحيث تعتبره ميزة سلبية قاتلة، فتحقيق هذه الخطوات سيفتح لنا الباب على مسار النهضة العلمية الحاصلة الآن والانفتاح على ثقافة الأخر بإيجابية، أي نقدها وأخذ إيجابياتها، فهل التحدث عن الحداثة يعني أننا بصدد التطرق إلى مسألة متناقضة مع أصولنا، تراثنا ؟

التــراث والحــداثــة

من المعلوم أن الفكر العربي في الآونة يعيش لحظة مفارقة خطيرة تتمثل في وقوعه في أزمة تبدو عصيّة الحل من خلال الصعوبة الواضحة في إثبات الذات، وهذا الأمر ينطبق تماما على المفكر العربي الذي أصبح يعيش حالة من الاغتراب وأخرى من الاستلاب بين هذا وذاك راح يبحث عن هذه الذات، والشيء الطبيعي من كل هذا أن هذه الذات الشاعرة بالفراغ تنطلق لبناء نفسها، والبحث عن تموضعها وتحديد موقعها وهذا ما يمكن أن نلخصه هو أن المثقف العربي يعيش أزمة أضحت متجلية من خلال ما انتابه من شعور « شعور بالماضي وتراثه كانتماء وتاريخ، وشعور بالعصر وحضارته كتحدي وقلق حضاري خلقا في ذهنه إشكاليات ما لها حدود تعبر عن

المعاناة الفكرية التي يعيشها إبان مسلسل الاغتراب، وأمام تراجيديا الذات العربية كان لابد للمثقف أن يتخذ قرارا عزميا »[1].

فطبيعة هذا القرار يجب أن تكون منسجمة ومتوافقة بين الحضارتين ، حضارة الفكر العربي الإسلامي وحضارة الغرب العالمي اليومي، وهي ما يصطلح عليه اليوم بفترة الحداثة، وأن العالم برمته أصبح يدين لهذا العالم الذي يبدو متجددا في الكثير من أفكاره ، لذا فالطرح **التريكي** لا يخرج عن هذا الإطار، فالحداثة حسبه ضرورة، بل أكثر من ذلك فهي تشكل مصيرنا، وهذا ما أوضحه في كتابه الحداثة عندما قال « في اعتقادنا أن الحداثة مصيرنا، وأن علينا فتح كياننا على تاريخنا، لا من حيث إنها تربط حاضرنا بجذورها وبالحضارات التي تعاقبت علينا فقط، بل وأيضا من حيث إنها انفتاح على الإقبال والمصير،لهذا فنحن لم نعد بحاجة إلى تأصيل كياننا بقدر ما نحن بحاجة إلى فتحه على الحداثة وعلى مسارها في تمظهــرات الفكر العالمي »[2]، فالفكرة واضحة وهي أن لا ننغلق على فكرنا أو تراثنا وأصلنا، بل الواجب علينا هو فتح هذا التاريخ هذا التاريخ وكشفه أمام الحركات الفكرية الراهنة السائدة، والتي تدين بها مجمل الثقافات اليوم، لأن الغرب الصناعي يعتبر حضارته كونية صالحة لكل زمان ومكان، ولكل منطقة ولمختلف شعوب وأمم الأرض ، فالحداثة في معناها البسيط وفق هذا التوضيح هي توحيد أنماط العيش وفق وبحسب النموذج الغربي المقتفي أثر الصناعة والمادة على حساب الروح والدين، وبعد ولوج العالم هذا الطور، والذي اصطلح عليه بالحداثة وانتقاله إلى اصطلاحية ثانية أصبحت رائجة في الأكاديميات الحالية، وهي ما بعد الحداثة، أي الانتقال إلى طور ثان أخر مكمل ومتمم للأول أكثر عصرنة ورقي وتوحد، اعتقد الكثير من باحثينا أن الغرب قد فشل في مشروع الحداثة هذا، فتجاوزه وأخذ يبحث عن مخرج لأزمات الفكر الراهن ، والذي انعكس سلبا على العالم اليوم من خلال ما نشاهده من صراعات واضطرابات، فنظرة التريكي تصحح هذا المفهوم ، لأن في نظره أن هذا الاعتقاد الراسخ في الأذهان هو الذي جعل أغلب

1- أوراق فلسفية، العدد 2، 3 يونيو،2001، التريكي ، دفاعا عن الفلسفة، دفاعا عن التراث، بوعرفة عبد القادر، ص: 205
2- التريكي، فتحي، التريكي رشيدة، فلسفة الحداثة، مركز الإنماء القومي، 1992، ص: 06.

مفكرينا يرون في العودة إلى الأصل - التراث- واجب تحتمه التجارب التي فشل فيها الغرب، وبالتالي الرجوع إلى الأصل فضيلة، وجعلنا ننكب على ذلك الماضي ونجد فيه المخرج والحل الشافي لمشاكلنا، بل بالعكس من ذلك تماما، لأننا لم نفهم بعد ثنايا هذه المرحلة، نحن في حقيقة الأمر لم ندخل بعد مرحلة الحداثة فكيف لنا أن نحكم على شيء بالفشل لم نعايشه بعد، كما أن ربط هذا المفهوم بالاستعمار شيء لا أساس له، لأن المرحلة الراهنة تتطلب منا التحرر من كل أشكال الاستعمار سواء كان فكريا أو ثقافيا...إلخ، فمرحلتنا الآنية توجب علينا التحرر من التبعية بكل أشكالها، ومن الماضوية الضيّقة التي لازلنا نرزح تحت أفكارها، فنحن لم نتحرر، هذه مقولة التريكي «فالخلط بين الحداثة والاستعمار والمركزية الأوروبية ،كلها مشكلات عارضة لا تخدم الأم للعالم العربي القضية التي نلخصها في كلمة واحدة هي الحرية والتحرر الجهل والتحرر من التعصب ، والتحرر من الهيمنة والتحرر من الماضوية الضيقة»[1].فالفشل الذي اتهمنا به أو الذي اتهمت به الحداثة ادعاء مرفوض على أصحابه، فنحن لم نصل إلى تلك المرحلة، بل لازلنا لم نتحرر بعد، ولم نلج فجر التحرر بعد لنتكلم عن الحداثة «لأن الفكر العربي الإسلامي مازال يحصر نفسه بعد ما يزيد عن قرن ونصف في المسائل نفسها التي تعيشها كمعضلة، وهي مشكلة التراث والحداثة،أو الهوية والتفتح وما زال يعيد صياغتها لمرات عديدة محاولا كل مرة إيجاد سبيل التوفيق بين مقومات الأنا والنفوذ المباشر للأخر في شكل استعمار سياســـي أو غزو اقتصادي »[2].

وبالتالي هذه النظرة التشاؤمية التي تجسدت في مخيال الذهنية العربية الإسلامية رسمت لنا الأخر دوما عدوا يجب مقاومته بكل الطرق ، وأبرز وسائل المقاومة هي استخلاص الدروس من الماضي الإسلامي الزاهر الذي كنا به نسوس العالم،

وعليه فهذه النظرة المنغلقة المتسمة بالدغمائية وعدم الانفتاحية على الموروث الحضاري التي تحول دون الاندماج في الفكر العالمي، وبالتالي إثراء وإبراز حدوده الإيجابية المتكاملة فيه ، وهذا كله حسب التريكي هو أن العقل العربي لا زال لحد الآن

1 - التريكي، فتحي، التريكي رشيدة، المصدر السابق، ص/ ص: 27،26.
2 - المصدر نفسه، ص: 27.

يعاني صدمة تلك التحولات دون أن يساهم فيها، « بل مازال يأخذ من مواقف تحددها مرجعية ماضوية تقليدية عوض أن تكون مراجعة في ذلك معقولية واضحة مبنية على الاستدلال والتجريب»[1].

كما أن قبول فكرة الحداثة الآن، والتي انفرد بها الغرب على أنها إنتاج غربي محض هي خطيئة أخرى أكبر بكثير من الأولى، لأن هذا الميراث الحاصل الآن هو ملك للإنسانية جمعاء، وهو عبارة عن مجموعة من التراكمات انتهت في أخر المطاف على تشكيل وحدة فكرية تطمح لأن تكون شاملة ومتوافقة مع رغبات كل أفراد البشرية، وبالتالي قبول الحداثة على أنها إنتاج غربي لا يعدو كونه جلد للذات كذلك، ونظرة إقصائية* رافضة لا تختلف عن نظريات وأطروحات المستشرقين التي تصف العقل العربي والشرقي عموما بالتخلف والانحطاط.

فالحداثة حسب التريكي وهي النظرة الوجيهة في اعتقادي عبارة عن تفاعل حضاري بين الشعوب ومختلف الأمم، ولا تتميز بها ثقافة عن أخرى، وهذا ما أبانته فلسفته حينما قال عن هذه القضية « أن عملية التحديث لا ترتبط بمركزية الغرب ومشاريعه الاستعمارية بصفة عضوية وكاملة، يعني ذلك أن الغرب رغم نجاحه في تركيز الحداثة على مركزيته لم يكن وحده في تأسيس أركان الحداثة، فعلاوة على التفاعل الحضاري بين الغرب وبقية الشعوب المتحضرة في عصر النهضة، لابد من الانتباه إلى قنوات الاتصال العلمي والفكري بين الغرب والإسلام في القرن الثاني عشر قد ساهمت بصفة مباشرة في عملية دحض التقاليد الكنسية بالاعتماد على العقل والتجربة »[2]، وبالتالي هذا الطرح الذي يصححه التريكي هو الذي يساهم في تعديل نظرتنا إلى الحداثة مادام أنها لا تخص الغرب وحده، بل حتى الحضارة الإسلامية أرست مبادئها، وعليه إذا وصلنا إلى هذا الفهم، فسيكون علينا من اليسر التعامل معها، لأن تعاملنا هنا هو ننوع من التعامل مع كياننا وأنفسنا، ونوع من التحديد لهويتنا ، ومن

---

1 - التريكي، فتحي، التريكي، رشيدة، فلسفة الحداثة، ص: 27.

*- هي نظرة ترى أن العلم والفلسفة والحضارة كلها من إنتاج العقل الغربي، والذي تبلور حتى سنواته الأولى مع الحضارة اليونانية، ومن أبرز هؤلاء المستشرقين أرنست رينان.

2- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

ثم تكون نظرتنا إلى الحداثة على أنها جزء من تراثنا وتاريخنا ، وبالتالي لا يزيدها هذا الأمر إلا تمسكا وتشبثا بقيمنا وحضارتنا ، «ففي الحداثة شيء من تراثنا وشيء من كياننا، نقول ذلك لكي نتجاوز كثيرا من العقد ومركبات النقص في مواقفنا ووجداننا، فلا يمكننا إذن نقد مشروع الحداثة لأنه متصل بمركزية غربية، ولا لكونه مناقضا لكياننا ومهدما لهويتنا »[1].

إن الحداثة مفهوم حركي غير جامد متسمة بالديمومة تستبدل القديم لتحل محله المفهوم الجديد من خلال الديناميكية المتسارعة المحققة من طرف المعارف العلمية والتقنية والثقافية التي تساهم فيها مجمل الحضارات والثقافات.

لكن هذه النظرة حتى نصل إليها حسب اعتقادي الشخصي يجب أن تكون له سلطة واضحة ترمي لتحقيق هذا الهدف، وأقصد هنا السياسة أو الفكر السياسي حتى يدفع بعجلة التطور والرقي، والذي لن يحصل إلا من خـــــلال ولوجنا إلى هذه المرحلة-الحداثة- لكن ليس بالمفهوم الضيق، بل بالمفهوم الواسع الشامل المنضوي تحته الإرث التاريخي الإسلامي لثقافتنا والفكر الراهن العالمي المساهمين فيه من خلال تفاعلاتنا الماضية في مراحل مختلفة من الزمن ، فالسؤال الأساس الواجب على مفكري السياسة الإجابة عنه هو تحديد موقفهم من الفكر الراهن، لأنه وفق الخطط والمناهج والإيديولوجيات السائدة نؤسس للفكر وللاقتصاد وللتربية وللصناعة ولغيرها من العلوم حتى نبني مجتمعاتنا ودلنا، ومن ثم توحيد أمتنا، فهل نمارس سياسة تضمن لنا البقاء والنجاعة من خلال «مشروعية تاريخية تراثية، فنتخذ منها حصنا يدفع عنها غوائل التيارات الصراعية المعارضة في تشكيلها السلمي أو الضيق أو نحاول الاعتماد على الحاضر بتعقد مشاكله وتنوع معطياته للتفتح على المستقبل، وتبني بذلك مشروعية نظامها على التقدم والعقل العلمي، الذي نموذجه العقلي والمعياري في الحضارة الأوروبية أساسا »[2].

1 - التريكي، فتحي، التريكي رشيدة، فلسفة الحداثة، ص: 28.
2 - مجلة الفكر العربي المعاصر،العدد 79،78، جويلية، أوت 1990، مقالة: التريكي فتحي، الحداثة والفكر السياسي، ص: 16.

فهذه هي إستراتيجية وعمل التريكي من أجل الخروج من المأزق الذي يعيشه الفكر العربي الراهن بصورة كاملة ، فلا بد من عملية الانفتاح الإيجابي وفهم الآخر من خلال المعطيات الأساسية، وهذا لن يكون إلا من خلال فلسفة مفتوحة ترفض الأنساق والتمذهب أو التعصب.

ماهية الفلسفة المفتوحة عند فتحي التريكي

إن الأزمة الراهنة التي تعيشها الفلسفة حتّمت على دعاتها البحث عن مكامن الركود قصد إيجاد ميكانزمات جديدة تفعل دورها وتجعلها أكثر ديناميكية ومساهمة في حل مشاكل الحياة اليومية للفرد، ومن هنا رأى التريكي أن الوصول إلى فلسفة نفعية أكثر تبدأ أولا بتصحيح قراءة تاريخها لأننا نتعامل معها بمفهوم خاطئ، لذا يجب «أن تتغير وتتحرر- قراءة تاريخ الفلسفة – من بوتقة التيارات الجهنمية، فإدراج الفلسفة وحصرها في ثنائية الروحانية والمادية، أو العقلانية والواقعية أو الجوهرية والوجودية [...]ما هو في الحقيقة إلا إفراغها من العنصر الأساسي فيها، وهو نمط الوصل بينها، والذي نجده في كل نظرية فلسفية، وبذلك سيكون فهمنا لتاريخ الفلسفة غير دقيق»[1]. إضافة إلى هذا إضفاء الصبغة المركزية على الخطاب الفلسفي ، واعتبار أنه ولد في اليونان واكتمل في الغرب، أما الشعوب الأخرى غير العربية فلا حق لها في هذا الاكتمال أو هذا الإنتاج الفكري، ومن ثم فدعاة الفلسفة الشمولية يختزلون فكر الآخر ويضمونه إلى جهودهم فقط، فهذا التقزيم للفكر أو للفلسفة عمل غير مقبول، والدليل الواضح على ذلك هو الخطاب الذي وجهه نيتشه من خلال دحضه ودعوته إلى نهاية الخطاب النسقي وتيارات أخرى تدعو إلى نهاية الخطاب الميتافيزيقي، ونقد فوكو للخطاب العقلاني الكلاسيكي، وبالتالي كل هذه الخطابات وغيرها تختلف من حيث المنهج، لكن الغاية والهدف تبقى واحدة، وهي القضاء على فلسفة النسق، إن هذه الأرضية الفكرية كانت قاعدة واضحة للمفكر فتحي التريكي قصد بناء فلسفته الجديدة المسماة بالفلسفة المفتوحة التي لا تعترف بالحدود الجغرافية، ولا بالأجناس البشرية،

1 - التريكي، فتحي، أفلاطون والديالكتيكية، الدار التونسية للنشر ، طبعة مايو 1985، ص: 08.

فالكل معني بالمشاركة ، وهذا ما يعني منطقيا نهاية الفلسفة الأكاديمية الممنهجة المتصفة بالخطية، بحيث تبدأ من اليونان وتنتهي بالغرب، لذا كان حسب التريكي التخلص من الوحدوية الضيقة الفكر مثلما نعمل على التخلص من الديكتاتورية السياسية، وقد أطلق فتحي التريكي على مشروعه هذا عدة أسماء إذ يسمي «هذه الفلسفة مرة بفلسفة التنوع والاختلاف، ومرة بالفلسفة الشريدة، ومرة ثالثة بفلسفة الحداثة، ومرة رابعة بالفلسفة المفتوحة»[1].

إن هذه الفلسفة حسب فهمه، «لا تعتبر ذلك التفكير الكلي الموحد الذي يعطيك فكرة، إن لم نقل حلا لكل سؤال يطرح عليها، حسب هذه الوحدة الشاملة لم تعد نسقا وحيدا متماسكا، بل أصبحت حرية وتنقلا شتاتا وتعددا »[2].

وبالتالي ففلسفة التريكي -المفتوحة- فلسفة مناهضة للمذهب والوحدة وقائمة على فكرة التعدد والشتات، أو بلغة أخرى بالتنوع، فما معنى ذلك ؟

فلسفـــة التنـــــوع

تعد المؤلفات التالية: **الفلسفة الشريدة ، وقراءات في فلسفة التنوع وفلسفة الحداثة**، من أبرز الأعمال التي أسس عليها التريكي مشروعه الموسوم "بفلسفة التنوع"، بحيث استعمل في هذه الكتب تسميات متعددة فتارة نجد اسم فلسفة التنوع، وتارة الفلسفة المفتوحة، وتارة أخرى فلسفة الحداثة، ولكن هذا التعدد ربما له قصد حسب اعتقادي الشخصي، مادام أن مناهضة النسقية والكليانية من أبرز الهواجس التي عمل التريكي على تخليص الفلسفة منها، وبالتالي هذا التعدد في الأسماء لا يخل بهدف وغاية المشروع وهو الدعوة لنقد العقل الموحد ، وإحلال محله العقل المتعدد، المتنوع، فالرفض من سمات فلسفة التنوع، أي رفض منطق العقل الموحد الذي لا يؤمن بالحرية والاختلاف، ومن ثم فغاية فلسفة التنوع هو تحطيم هذا الصنم أو الاعتقاد بكونية الفلسفة الغربية:«لأن الفكر الكوني خاصة أساسية للفلسفة الغربية، بانقراضها ينقرض الفكر

1 - مجلة أوراق فلسفية، العدد، 2001،3،2، مقالة: بغورة، الزواوي المرجعية الفكرية للفلسفة المفتوحة، ص/ص: 142 ، 143.
2 - المرجع نفسه، ص/ ص: 144، 145.

الغربي المهيمن، فالتنوع في الفكر للهيمنة الفكرية الأوروبية الغربية،لأنه يقر حق الاختلاف ويعترف بنسبية المعارف وخصوصياتها »[1]. وهذا العمل المنشود من شأنه كسر الهيمنة والكليانية حتى في المجالات السياسية والاجتماعية بغية تجاوز قوى القهر العالمية والقرارات الدولية الجائرة في حق الشعوب المستضعفة، المظلومة والمستغلة، والمتتبع لتاريخ الفلسفة يرى أن فكرة الانفتاح أو التنوع هي بمثابة نظرية دافعت عنها أشهر المدارس الفلسفية قديما، واقصد هنا بالتحديد المدرسة السفسطائية، والتي اعتبرها الأستاذ التريكي أبرز المدارس المنافية والرافضة للنسق، وأنا بدوري اتفق معه في هذا الطرح،لأن السفسطائية من خلال أعلامها كانت ترى أن الحقيقة مهما يكن، فهي نسبية ومتعددة، تختلف باختلاف الأشخاص، وتفاوت مستوياتهم وقدراتهم الذهنية، فهذه الفلسفة تعد المدرسة اللاانتظامية الأولى والسباقة لفكرة التنوع والانفتاح على الآخر. وبقت معزولة أو مهمشة فلسفيا بعد النقد الصريح الذي تلقته من أعلام اليونان الكبار على غرار سقراط وتلميذه أفلاطون، إلى أن أتى الفلاسفة اللانظاميون أمثال كارل ماركس وفريدريك نيتشه وغيرهم، فأعادوا الاعتبار إلى هذه الفلسفة المتسمة بالشتات إن صح القول، وقيمة الفكر اللانظامي حسب التريكي أنه يجعل الفلسفة دون موضوع قائمة في كل ميدان، تقر بكل الأفكار والحقائق، وتعمل على تقبلها وتجعل أكبر عدد ممكن من الثقافات متواصلين ومتعايشين سويا ضمن منظومة عقلية لا نسقية، يكون وفقها العقل مرتبط بالتسامح والحوار والسلم ، فكيف نصل إلى ذلك ؟

الفلسفة من أجل العيش ســـويا:

إن التريكي يعتبر أن هدف الفلسفة الرئيس في هذه الفترة هو ضمان الاستقرار العالمي، ونحن في هذا الطرح لا نتكلم لغة السياسة، بل نبرز قيمة الأخلاق في ضمان التكافل العالمي بين الأمم والشعوب المختلفة، ونعتبر الفلسفة من أبرز المعارف التي يكون بمقدورها تحقيق هذا الغرض، لأنها تستطيع أن تشارك وتساهم بصفة أنطولوجية

1 - التريكي، فتحي، قراءات في فلسفة التنوع، ط1، الدار العربية للكتاب، تونس، ص: 20.

في إرساء هوية متعددة، أي قدرتها على استيعاب مشاكل الإنسان المعاصر، وهذا بالضبط هو ما يميز هوية الفلسفة، فما معنى هذا الطرح؟

إن رفض التريكي للمفاهيم المطلقة أو الفلسفة **الكليانية الشاملة**، كان نتيجة لقناعة فكرية متميزة رأت أنه لا توجد الحقيقة الواحدة المطلقة، لذا فمعنى الحياة الصحيحة يكمن في اختلاف الأشخاص والمجتمعات والتفاوت في الذهنيات، وبالتالي لو كان مفهوم العقل مثلا أو الحرية، أو غيرها من المفاهيم التي تميز الإنسان مفاهيم ثابتة مطلقة، لما أعيد النظر فيها، ولما وجدنا هذا الاختلاف الحاصل فيها من طرف العديد من الفلاسفة، هذا من جهة ومن جهة أخرى لما وجد أصلا فكرة تعرف بالتواصل أو أسلوب التعايش، ومن ثم فالمفاهيم هي نسبية، لأن هذه الصفة هي الرابط الوحيد والمرسي لقيم التكافل والعيش سويا، ومن ثم تحقيق السلام الدائم .

فالاختلاف شرط ضروري، ومبدأ أساسي في وجود عملية التواصل والتي تتم بين مجموعة من أفراد أو مجتمعات مختلفة ومتباينة، وبالتالي هذا الطرح يحيلنا إلى الانفتاح على الأخر، أو ما يسميه التريكي بالغيرية، فهوية الفلسفة إذن هي الانفتاح وكذا الغيرية. وعليه فإن فلسفة التريكي تؤكد على فكرة الفلسفة المفتوحة، والتي تهدف إلى تطوير أسلوب التواصل مع الأخر، لذا نجده يقول عن مشروع فلسفته الجديدة «أني دافعت عن هذه الفلسفة الجديدة على منابر الجامعات الأوروبية والأمريكية ... لأطور هذه الفلسفة وأربطها بالغيرية، وبالعلاقة مع الثقافات المتعددة »[1]. فهذه الثقافة الجديدة المتنوعة هي التي تجعل من الإنسان إنسانا ومواطنا عالميا يكون في مجتمع تنبذ فيه هويته العنف وتعترف بالأخر، هذا في المجتمع الواحد إذا كان خاضعا للنظام الطبقي، ونفس الشأن فيما يخص العلاقات بين الدول، فهوية الفلسفة الجديدة حسب التريكي هي **نبذ الامبريالية والاستبدادية**، ومن ثم التطلع إلى الهدف الأسمى وهو العيش سويا ، وهذا بطبيعة الحال يرتكز على ربط العقل **وانفتاحه على الأخلاق** التي من شانها كذلك أن تقوي العلاقة الغيرية ، بحيث يضحى هذا الأخير هو العنصر الرئيس المشكل لعامل

1 - مجلة أوراق فلسفية، 3،2، يناير، يونيو، مقالة لفتحي التريكي تتحدث عن فكره، ص: 35.

التواصل و**الغيرية**، وبطبيعة الحال لا يمكن لنا فهمها إلا بالعودة إلى فكرة الهوية لأننا كما يقول التريكي «حينما نتذكر أفلاطون في محاولته لتحديد الواحد من خلال الهو هو اعترضته معضلة الغيرية حتى يكون زيد هو غير عمر، يجب أن نعطي للغير أرضية إيجابية ووجودية،وإذا قمنا بذلك فإننا سنكسر الوحدة في الهو هو »[1].

وعليه فتحديد فكرة الهوية يلزمنا حسب التريكي، وحسب الطرح الأفلاطوني تحديد الأخر- الغيرية- حتى نقرر مفهوم الهوية، وهذا إما باعتبار الغير منافس أو عدو، أو في أي مرتبة كانت، لأن هذا العنصر هو المؤسس لفكرة التنوع، وهو الفارض لفكرة التفتح، فالهوية إذن هي إشارة إلى « إنه هو،إلى هويته وخصوصيته ووجوده المنفرد له لا يقع فيه إشراك »[2]. فهذا التعريف وإن كان ضيقا، أي أنه يتسم بالوحدوية إلا أنه يفتح قنوات الحوار [...] للتواصل والتثاقف في القضايا التي تشكل جور الفرد وكينونته مع الأخر«حتى تنطبع التقلص من حدة التطاحن بين الحضارات، وتضمن تثاقفا حقيقيا بعيدا عن الهيمنة »[3].

وعموما فإن الصفة الثابتة والضامنة لهذا الحوار والتواصل حسب التريكي تبقى عملية النقد، لأنه بفعل هذا العمل سنقوم بتحرير العقول والذهنيات من الاستهلاك فقط، والتبعية الفكرية المهيمنة حتى على هويتنا، لذا يرى الأستاذ التريكي أنه من الواجب على ثقافتنا الضيقة «أن تقوم على النقد والإبداع من ناحية، وعلى حرية التآنس والتآزر من ناحية أخرى، حتى نضمن لهويتنا البقاء والحركية اللازمة، وحتى نضمن لأنفسنا الحضور الفعلي والناجح في العالم ، النقد والإبداع والتآنس والتآزر هي مفاتيح يقدمها لنا الفكر الحقيقي الذي يتجاوز الإيديولوجيات ويقر ضرورة الإبداع في ثقافة العولمة»[4].

1- التريكي، فتحي، المسيري، عبد الوهاب، الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر العربي المعاصر، ط1، 2003، ص: 198.
2 - المصدر نفسه، الصفحة نفسها .
3 - المصدر نفسه، ص: 252 .
4 - المصدر نفسه، ص: 253.

وهكذا نستنتج أن فتحي التريكي حاول الجمع بين القيّم الأخلاقية النابعة من التراث الأصيل للأمة وقيّم الحداثة، ولكنه يبدوا ميّالا أكثر إلى قيّم الحداثة من خلال تأثره خاصة بالعقلانية النقدية لكارل بوبر وتوظيفه لها في دعوته إلى فلسفة منفتحة ترفض الجمود والانغلاق، وهو في هذا الإطار يصف فلسفة بوبر قائلا: « إنها الحرية حرية التفكير، حرية الكلمة، حرية الحياة والموت، فالفلسفة المفتوحة تحرر العقل وتقوده نحو فضاء التغير»[1].

1- Fathi triki. Karl Popper et la philosophie de histoire (cahier de tunizie1980).p-111-112.

الفصل الثالث

الفصل الثالث

"الدراسات الأخلاقية في الفكر المغربي المعاصر"

1- المبحث الأول: القيّم الأخلاقية في الشخصانية الإسلامية عند محمد عزيز الحبابي

2- المبحث الثاني: العقــل الأخلاقي العربي ونظم القيّم في الثقافة العربية عند محمد عابد الجابري

3- المبحث الثالث: النظرية الأخلاقية الإسلامية عند طه عبد الرحمن

المبحث الأول: القيّم الأخلاقية في الشخصانية الإسلامية عــند محمد عــزيز الحبابي[1].

من المعلوم أن **الفلسفة الشخصانية** تندرج ضمن الفلسفات التي نشأت في أوروبا في بداية القرن العشرين معبرة عن ردّود فعل بعض المفكرين أمام سيادة التقدم الصناعي الهائل واكتساحه لمختلف مظاهر الحياة، حيث هيمنت على العلاقات البشرية نزعة آلية، واختفت القيّم الأخلاقية لتحل محلها قيم المصالح المادية العارضة، وهو الأمر الذي دفع أقطاب الشخصانية إلى بلورة تصورات واختيارات تروم الإعلاء من قيمة الشخص، وتدافع عن قيم المساواة والتآزر والتضامن بين بني البشر.

مفهوم الشخصانية وأصولها

الشخصانية عند رينوفيه(**Renouvier**) مرادفة للذاتية (**Subjectivisme**) وهي القول : إن فكرة الشخصية مقولة ضرورية لإدراك العالم .

وهي أيضا مذهب أخلاقي واجتماعي مبني على القول أن الشخص الإنساني قيمة مطلقة ، وهو مذهب الفيلسوف مونييه (**E. Mounier**)[2] ، ويعد هذا الأخير فيلسوفا شخصانيا ، وممثل هذه الفلسفة في فرنسا ، وقد عمل خلال حياته على نشر مبادئ هذا المذهب عبر دروسه وكتاباته ، ولقد ظهرت الشخصانية في خضم الأحداث الكبرى إبان الحربين الأولى والثانية ، وفي ظ ل الصراع بين النزعتين الفر دانية والشمولية ، وكانت بذلك محاولة للدفاع عن الإنسان وعن كرامته وقيمه، وفي هذا يقول مونيي في كتابه "**الشخصانية**": « إنه يكفي لكي نحدد وضعا شخصانيا أن نفكر بأن كل شخص له معناه، حتى أنه لا يمكن أن يحل محله أخر في المكان الذي يحتله في عالم الأشخاص ، تلك هي العظمة الرائعة للشخص الذي تمنحه كرامة عالم من العوالم ، وتمنحه تواضعه في الوقت نفسه ، وذلك لأن كل شخص معادل له في هذه الكرامة

1- أنظر ملحق البحث: السيرة الذاتية لمحمد عزيز الحبابي، ص: 171.
2 - صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، الجزء الأول، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ص: 690 .

ولأن أعداد الأشخاص أكثر عددا من النجوم »[1] ، ويفهم من هذا القول أن الشخص هو ذات لا تتكر، ولن يحل محلها أحد ، بمعنى أنه ذات متميزة لها صفات لا توجد عند الآخرين ، ويضيف مونيي صفتين للشخص هما التمرد والانشقاق، لأن هاتين الصفتين تؤكدان تميزه عن غيره ورفضه لما هو سائد ودعوته إلى إقامة مجتمع جديد، كما يتضمنان معنى التجاوز والتقدم إلى الأمام، أما الاستمرار فيعني البقاء في مرحلة العبودية، ويعني كذلك تكرار السلوكات والأفعال التي تقيّد حرية الشخص وتحرمه من أفعاله وقناعاته الخاصة به، ولكن هذا الانشقاق يبقى مؤقتا وبعد ذلك ينخرط الفرد في الجماعة.

إن هذا التوجه هو إعلان في نفس الوقت على رفض العزلة والانغلاق على الذات، ولا بد من إقامة علاقات جدلية بين الذات والموضوع ، بين الداخل والخارج، حيث يظل الشخص في حالة صراع دائم بين حياته الداخلية والأشياء الموضوعية الخارجية.

إن عملية التشخصن هي عبارة عن حركة مستمرة للتحرر من كل عبودية داخلية أو خارجية في إطار الجمع بين ما هو ذاتي وما هو موضوعي، وقد أكد مونيي على هذه العلاقة الجدلية بين الذات والموضوع، أي بين الفرد والمجتمع " بين الأنا والغير"، ومن هنا نجد مونيي يرفض النزعة الفر دانية والذاتية المطلقة التي تؤدي في النهاية إلى العزلة والانغلاق، فالفيلسوف الشخصاني يؤكد على ضرورة تحقيق الذات لكمالها، ثم بعد ذلك تنخرط في العلاقة مع الأخريين كشخصية فاعلة وليست منغلقة، فالإنسان لا يدرك ذاته إلا في الآخرين منذ طفولته المبكرة ويتعرف عليها في الاتجاهات التي توجه فيها الآخرين.

إن عملية التشخصن تمر في حدوثها في نظر مونيي بمجموعة من الخطوات من أجل خروج الذات من عزلتها وفرديتها، وتتمثل هذه الخطوات فيما يلي:

---

1 - موقع انترنت (.Philomaghreb. com) تاريخ الزيارة يوم: 03/ 05/ 2011.

"**- الخروج من الذات:** وهذا أن الشخص هو وجود يستطيع الانفصال عن ذاته ويصبح تحت تصرف الآخرين، ولا يستطيع أن يحرر الآخرين إلا إذا حرر نفسه قبل كل شيء.

- البحث عن الحقيقة: لا ينبغي على الفرد أن يبحث عن الحقيقة في الذات المنغلقة على نفسها، بل في الذوات الأخرى، لأن الحقيقة تظهر من خلال الاتصال بالغير، وليس من خلال العزلة، فالحقيقة تكتسب من الخبرة والتواصل مع الغير.

- تحمل المسؤولية: أي ينبغي على الفرد أن يأخذ على عاتقه مصائر وآلامهم وأفراحهم ، وأن يتحمل مسؤولية كل ذلك.

- العطاء: وهو يعني أن قوة الشخصية لا تتجلى فقط بالمطابقة والصراع حتى الموت، بل في الكرم والمجانية، إن الكرم يزيل كثافة المرء ويلغي عزلته.

- الإخلاص: وهو يعني أن مغامرات الفرد من الميلاد إلى الموت، وأن الإخلاص للشخص في الحب والصداقة لا يكون كاملا وتاما إلا في تتابعه وتدفقه المستمر."[1]

إذن فالشخصانية تعد تمردا ضد النظام الرأسمالي، وتدعو إلى إنقاذ الإنسان من هذا الاغتراب الذي يعانيه في عالم الآلة، وفي هذا الاتجاه يؤكد مونيي على العامل الاقتصادي في تغيير المجتمع متفقا في ذلك مع الماركسية، حيث يقول: " إن الماركسية محقة في إثباتها الأولوية للناحية الاقتصادية " ، هذه إذن الشخصانية كمفهوم كما تصورها مونيي .

مفهوم الشخصانية الإسلامية

إن الفلسفة الشخصانية تركت أصداءها لدى المفكرين العرب، وعلى رأسهم المفكر المغربي (**محمد عزيز الحبابي**) وهو صاحب الدعوة إلى فلسفة شخصا نية

1 - المرجع السابق، تاريخ الزيارة:03/ 05 / 2011.

إسلامية، فما هو مفهوم الشخصانية لدى الحبابي؟ وما هي أهم القيّم الأخلاقية المستنبطة منها؟

يرى محمد عزيز الحبابي أن الشخصانية الإسلامية تعتبر الكائن الإنساني وحدة دينامية متفتحة على الصيرورة، ليس فقط باعتباره الكائن القاعدة التي تقوم عليها الشخصية، وليس أيضا " جماعة أشخاص" كما هو الأمر عند مونيي، وإنما التفتح الكامل للكائن المتشخصن في التحقق الإنساني.

فالكائن الإنساني في نظره هو كائن متحيّن، محسوس، ذو أصل هي ما قبل وجودي متفتح على تناه ممكن في الكون **(ETRE)** وما سيكون، ففي كتابه **"من الكائن إلى الشخص"** لا يعالج الحبابي موضوعة الكائن باعتباره طبيعة الوجود أو أسبقيته، وإنما النشاطية الوجودية للكائن، المتفصلة حول الحياة بالعلاقة مع " النحن" في العالم، تلك النشاطية النابعة من طاقة خلاقة تغذي الوجود بماهيات متجددة.

إن محمد عزيز الحبابي قد اجتهد في المرحلة الأولى من إنتاجه الفلسفي في تقديم نتائج تمثله لأسس ومبادئ الشخصانية، كما حاول تقديم تصوره من إشكالاتها، ولم تخل هذه المحاولة من مغامرة فكرية، فقد كان الأمر يتعلق بعملية استنبات تجربة في التأمل الفكري تنتمي إلى فضاء الفلسفة الفرنسية المعاصرة، وقد أثمر هذا الجهد أطروحته الأساسية " **من الكائن إلى الشخص**"، كما أثمر كتابه " **الشخصانية الإسلامية"**، وهي محاولة لبلورة ما يساهم في تجاوز أصول الشخصانية المسيحية والشخصانية ذات النزعة الفردية، ومن أجل بناء متطور شخصاني يتوخى استثمار بعض مكونات المرجعية الثقافية الإسلامية بهدف بلورة ما يمكن من محاورة الفلسفة الغربية، وإعادة إنتاج مفاهيمها في ضوء أسئلة الثقافة الإسلامية المعاصرة ومعطيات التراث الإسلامي.

يقول محمد عزيز الحبابي معبرا عن هذا التصور: « تبدأ الشخصانية الإسلامية باختيار أولي، كما يضع الهندسي فروضه ومسلماته قبل الشروع في بناء العمليات الرياضية والبرهنة عليها تنطلق الإشكالية الإسلامية **(la problématique)** من الشهادة

بأن الله موجود وأنه واحد أحد، إنها إشكالية تحتوي على سلسلة طوية من تساؤلات فلسفية، وأخلاقية ، وسياسية، دون أن تكون في الواقع تفرقة مطلقة بين الميادين الثلاثة.فترابط الميادين يشبه ترابط التجسيد الجسماني في الكائن البشري بالتعالي الحر»[1].

وتأسست الشخصانية على جملة من المفاهيم المركزية أهمها: الكائن ، الشخص الإنسان، وهي مفاهيم وضع دلالتها محمد عزيز الحبابي في كتابه "**من الكائن إلى الشخص**" ، فالكائن هو المعطى الخام السابق على المجتمع، والشخص هو محصلة عملية التشخصن ، أي عملية اندماج الكائن في المجتمع، وهو يحدد القاعدة النفسية والأخلاقية للإنسان في علاقته بذاته وفي علاقته بالآخرين.الشخص هو صيرورة للاندماج التي لا تتوقف إلا بالموت، ولا يصبح الكائن شخصا إلا عندما يرفض الخضوع لأية قوة عمياء كيفما كانت.

إن الشخص ليس مجرّد حاجة بيولوجية أو نفسية، أو حاجة اجتماعية محدّدة في أدوار ووظائف اجتماعية مقننة سلفا، إنّ الشخص حرية وهو يتجه نحو تحقيق مثل وقيم إنسانية محددة. والحرية في الفلسفة الشخصانية عبارة عن عملية تحرر تمكن البشر من أن يصيحوا أشخاصا قادرين على مواجهة مصيرهم، وهي ليست مجرد شعور داخلي يتأتى للأفراد في المستوى النفسي الخالص، إنها عملية تحرر تمكن الشخص من الانتصار على ذاته، وتمكنه أيضا من التلاؤم والتواصل والتكيف مع الاجتماعي، وبهذا يؤكد الحبابي على المنحى الواقعي والاجتماعي لشخصانيته مقابلا لمنزع المثالي والفردي للشخصانية المسيحية والشخصانية الرامية إلى الدفاع عن الفرد والفردية .

وقد حاول محمد عزيز الحبابي تطوير بعض أسئلة الفلسفة الشخصانية في أفق جعلها أكثر واقعية، وكذا ترافق تقريبها من فضاء الثقافة الإسلامية، فهو يعترف بأن فلسفته ما هي إلا حصيلة تفاعل بين الثقافة الإسلامية والثقافة الغربية، لأنها انبثقت عن

1 - الحبابي، محمد عزيز، الشخصانية الإسلامية، دار المعارف، القاهرة، ط2، دون سنة، ص: 51.

" قلق مزدوج ": رغبة ملحة في المساهمة في بعث وتنمية التفكير الواقعي والتركيبي لدى العالم العربي من جهة أخرى المساهمة في إثارة تيار نحو« ال " نحن"، حيث ال" أنا" يتجاوز ذاته، دون أن تقف حركة شخصيته »[1].

إن محمد عزيز الحبابي يؤكد أن الشخصانية بدون فرائض دينية هي شخصانية بروميتيسية، ويرى أنه لا مجال في الإسلام للتمييز بين ما هو ديني وما هو علماني باعتباره دينا ثيومركزيا يوحد توحيدا تاما بين الإيمان والعبادات والمعاملات، ويقول في هذا الإطار « يوحد الإسلام توحيدا متكاملا بين الإيمان والعبادات والمعاملات المجتمعية ، أي أنه لا يفرق مطلقا بين الروحيات والماديات، فبقدر ما يتدخل في الشؤون العامة يتدخل في الشؤون الخاصة، إنه دين كلي »[2].

القيّم الأخلاقية في الشخصانية الإسلامية

إذا كان الهدف الأسمى لفلسفة محمد عزيز الحبابي هو بناء الإنسان الجديد، فإن هذا الهدف لا يمكنه التحقق إلا بخلق تيار فكري إسلامي قادر على مصارعة التيارات والتحديات الغربية ، ولقد برزت ملامح هذا التيار من خلال المحاولات التي قام بها أقطاب الفكر الإصلاحي خلال القرنين التاسع عشر والعشرين.

إلا أن هذه المحاولات، وإن حاولت إرساء قواعد هذا التيار الفكري إلا أنها فشلت في إكمال هذا البناء، ولقد عبر الحبابي عن هذا التعثر عندما قال: « عرفنا منذ ما سمي بعصر النهضة، حركات الإصلاح ، كما عرفنا حركات المقاومة، لكن السلفية، مشرقا ومغربا، لم تنجح في خلق تيار فكري إسلامي قابل لمصارعة التيارات والتحديات الغربية، فماذا بقي من محاولات محمد إقبال الذي جاهد ليجدد بنيات الفكر

1 - الحبابي، محمد عزيز، من الحريات إلى التحرر، القاهرة، دار المعارف، ص: 218.
2 - الحبابي، محمد عزيز، الشخصانية الإسلامية، ص: 59.

الديني؟ لم يبق شيء باستثناء الشعر، وعلة ذلك أن الجهود الإقبالية لم تجد أي مدرسة فكرية لتطورها وتعمق خطوط البناء التي رسمها محمد إقبال »[1].

وإيمانا منه بأهمية القيم الأخلاقية في تحقيق هذا المشروع الحضاري الإنساني، وفي مواجهة المشكلات النظرية والعملية التي تقف في وجه تحققه، ولعل مركز هذه المشكلات هو الإنسان الوجود الإسلامي المعاصر، كيف صار روحا بدون جسد، أو جسدا بدون روح؟

وسعيّا من الحبابي للإجابة عن هذا التساؤل اقترح إعادة النظر في قضايا عديدة مثل: **حرية المعتقد**، ومبدأ **المساواة بين الرجل والمرأة، وتعدد الزوجات، والاسترقاق والذمة** على أمل أن يخصص لهذه القضايا الإنسانية " دراسة مقبلة عن النزعة الإنسانية في الإسلام" [2].

مشكلة المساواة بين المرأة والرجل:

لقد دعا الحبابي إلى ثورة في جذور القيم ، يساهم فيها الإبداع الإنساني بمختلف علومه ومعارفه ، كما حاول من خلال مشروعه الفلسفي أن يقف عند قضية المساواة بين الرجل والمرأة على المستوى الأنطولوجي، واختلافهما على المستوى القانوني، لاعتبارات اجتماعية واقتصادية، ويعبر الحبابي عن هذه القضية في قوله « صعوبة أخرى، أو الصعوبة الرئيسة، هي التي يثيرها وضع المرأة في الإسلام، لقد تقدم أن قلنا إن المرأة مساوية للرجل، بيد أن الأحوال الشرعية الخاصة بها تؤدي بكثير من الباحثين إلى الاعتقاد أن ليس هناك تعادل مطلقا، معتمدين على ما يأتي:

أ/ بينما يبدو تعدد الزوجات مباحا، فإن تعدد الأزواج، بالنسبة للمرأة، على أي شكل ومهما كانت الظروف، ليعتبر فحشا وإجراما يستوجبان أشد العقاب، في الدنيا والآخرة.

1- الحبابي، محمد عزيز، يقظة العالم الإسلامي اليوم ونهضته غدا ، ودور الإسلام الفعال فيهما أمام تحديات العصر ومختلف أنواع الغزو والاستلاب ، الفكر الإسلامي، منشورات وزارة التكوين الأصلي والشؤون الدينية، الجزائر 1972، ص: 13.

2 - الحبابي، محمد عزيز، الشخصانية الإسلامية، ص:21، نقلا عن رسالة الدكتوراه، صايم عبد الحكيم، ص: 180.

ب/ سمح للمؤمن أن يتزوج ب" كتابية" (دون إرغامها على أن تسلم)، في حين أنه لا يجوز للمرأة أن تتزوج بغير المسلم.

ج/ ينفرد الزوج وحده بحق الطلاق .

د/ ويضاف إلى هذه القائمة أن النصيب الذي ترثه المرأة يقل دائما عن نصيب الرجل: " يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين".

ه/ ليس لشهادة المرأة نفس القيمة الشرعية التي لشهادة الرجل أمام المحاكم »[1].

ثم ينتقل الحبابي من تشخيص وضع المرأة في الإسلام إلى التساؤل: «إذا كان هذا هو الوضع ، أيمكننا أن نتكلم عن " شخصانية إسلامية ؟ ويجيب نعم بكل تأكيد، يكفي الرجوع إلى القرآن والسنة »[2].

فتأمل الآيات القرآنية التي تتحدث عن الزواج والوقوف على معانيها يمكننا من تجاوز الصعوبة المرتبطة بوضع المرأة، فالإسلام ركز على الزواج الأحدي أكثر مما ركز على تعدد الزوجات ، بل أحاط عملية تعدد الزوجات بشروط وضوابط تعزز **الزواج الأحدي** « فللزوجة الحق بأن تضيف إلى عقد الزواج شروطا تلزم الزوج باحترام الزواج الأحدي، فلا يضارها وأن يؤدي لها تعويضات في حالة الطلاق »[3].

ولقد أسهب محمد عزيز الحبابي في عرض نظرة الإسلام إلى المرأة والتي يجعل منها مساوية تساو تام ومطلق للرجل في أصل التكوين مرتكز على روابط "المودة والرحمة" .

ويواصل الحبابي استنتاجاته ليقول: « من هذه الآيات يتضح موقف الإسلام إزاء تعدد الزوجات: فهو من النافذة الضيقة، ليخرجه من الباب الواسع إن صح هذا التعبير:

---

1 - الحبابي، محمد عزيز، الشخصانية الإسلامية، ص: 85.
2 - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
3 - المصدر نفسه، ص: 86 .

فالإسلام يصل بنا إلى تحريم ضمني لتعدد الزوجات لكثرة ما وضع له من قيود كالمطالبة بالإنصاف، والنزاهة بين جميع الزوجات، وهذا من قبيل المستحيل»[1].

أما فيما يتعلق **بالمساواة** بين الرجل والمرأة: فيعتقد الحبابي بأن حق المرأة في الاحتفاظ باسمها مكفولا في الإسلام لأنّه يعبر عن أناها، فلا يمكنها أن تتنازل عنه لزوجها « فليس هناك في الإسلام قانون يفرض عليها أن تنسلخ من شخصيتها لفائدة اسم الزوج »[2].

ونستخلص من هذا العرض أن الحبابي يؤكد مساواة المرأة بالرجل في كثير من الجوانب سواء أكانت في مجال العبادات أو في مجال المعاملات ولكنها ليست المساواة المطلقة كما هو الشأن في القوانين الوضعية في المجتمعات الغربية، ولكن الحبابي كما فهمنا من خلال أقواله يعترف بأنّ وضع المرأة في الإسلام أفضل مما كانت عليه سواء عند العرب أو عند الشعوب القديمة، لأن المرأة في الإسلام هي شخص له كرامته.

مشكلة الرق والذمة:

ماهو الموقف الفلسفي لمحمد عزيز الحبابي من مشكلتي الرق والذمة؟ وهل هناك تعارض بين الشخصانية والشريعة الإسلامية التي تجيز الرق والذمة؟

مشكلة الرق:

يرى محمد عزيز الحبابي أنه لا يوجد أيّ تعارض بين قيم الفلسفة الشخصانية وقيّم الشريعة الإسلامية حول مشكلة الرق، وذلك لأن مفهوم الرق في الإسلام يختلف عن مفهوم الرق عند اليونان والرومان وغيرهما من الأمم الأخرى التي كانت تمارس العبودية على بعض أفرادها، ويؤكد ذلك العديد من النصوص الشرعية من آيات قرآنية وأحاديث نبوية شريفة تحث على ضرورة تحرير العبيد ومعاملتهم معاملة حسنة تختلف عما كان سائدا لدى العرب في الجـاهلية، فالإســـلام لا يرى فرقا بين الحــر

1 - الحبابي، محمد عزيز، المصدر السابق، ص: 87.
2 - المصدر نفسه، ص: 90.

والعبـــد « لكليهما روح من ماهية واحدة خلقها الإله الأحد...وليس الفرق بينهما نوعيا وإنما هو عرضي لا يتجاوز الوضع المجتمعي والقانوني لكل واحد منهما »[1].

وفي هذا الإطار يستشهد الحبابي بعدة آيات وأحاديث أراد أن يوضح من خلالها أنه لا تعارض بين الشخصانية التي يدعو إليها وقيم وأحكام الشريعة الإسلامية، فالإسلام هو أول شريعة تدعو إلى تحرير العبيد «... وما أدراك ما العقبة، فك رقبة»[2]، وهذا يعني أن القرآن الكريم يحث على تحرير العبيد، بل أنّ من أحكامه أن يسترجع العبد الكافر حريته بمجرد نطقه بالشهادتين، وإذا رفض العبد الدخول في الإسلام تبقى له برغم ذلك إمكانية التحرر، ويستحب للتائبين من ذنوب معينة كالقتل مثلا أن يحرروا الرقاب، كما يحث الإسلام على ضرورة معاملة السيد للعبد معاملة حسنة، وإذا حدث العكس وجب على القاضي أن يحرره دون اعتبار لمعارضة السيد، وفي هذا الإطار كان الرسول عليه الصلاة والسلام يعتبر العبيد إخوانا لجميع الناس، حيث كان بلال رضي الله عنه - وهو عبد حبشي قد أعتق- أول مؤذن في الإسلام ومن الصحابة المقربين[3].

وهكذا نستنتج حسب محمد عزيز الحبابي أنه لا يوجد أي تعارض بين الشخصانية وإباحة الشريعة الإسلامية للرق.

مشكلة الذمة:

مفهوم الذمة لغة: « هي العهد، لأن نقضه يوجب الذّم »[4].

وفي معناها العام تطلق على أي طائفة دينية تعيش في ظل الدولة الإسلامية، وتتمتع بحقوق وواجبات تختلف عن حقوق وواجبات المسلمين.

---

1 - الحبابي، محمد عــزيز، الشخصانية الإسلامية، ص: 108.
2 - المصدر نفسه، (نقلا عن القرآن الكريم: سورة البلد، الآية 12، 13)، الصفحة نفسها.
3 - المصدر نفسه، ص: 110.
4 - الجرجاني، التعريفات، دار الطلائع للنشر والتوزيع والتصدير، بالجزائر. ص: 109.

هل هناك تعارض بين الحقوق والواجبات التي منحتها وفرضتها الشريعة الإسلامية على أهل الذمة وقيّم الفلسفة الشخصانية؟

يرى محمد عزيز الحبابي أن الذمة هي تساكن وتواجد معا تترتب عليه روابط تعامل وتعاون ومودّة، وهي أيضا جوار، ولا شك أن الرّسول صلّى الله عليه وسلم أوصى بالجار خيرا، ومادام الأمر كذلك فإن الواجبات المفروضة والحقوق المعطاة لهم في الشريعة الإسلامية لا تنتقص شيئا من كرامتهم وتشخصنهم، لأن الإسلام يضمن لهم حرية المعتقد واللغة والثقافة ويحث على احترام معابدهم ومقابرهم ومدارسهم ومحاكمهم، وممتلكاتهم وحرمة أشخاصهم، فلا يجوز بأي حال من الأحوال قتل الذمي إلا إذا ارتكب جريمة كبرى كالتجسس لصالح العدو، ولا تلزمهم بالتجنيد، وتفرض الشريعة الإسلامية عليهم في مقابل هذه الحقوق الجزية في مقابل حمايتهم، وفي هذا الإطار يقول الرسول صلى الله عليه وسلم « من ظلم معاهدا وكلفه فوق طاقته فأنا حجيجه إلى يوم الدين »[1].

وهكذا نستنتج أنه لا تعارض – حسب الحبابي – بين أحكام الشريعة الإسلامية والشخصانية حول أهل الذمة، وذلك لأن قانون الشريعة الإسلامية يعتبر حكم الذمة نوعا من الضيافة بتعاقد.

1 - الحبابي، محمد عزيز، الشخصانية الإسلامية، ص/ ص: 111 - 113.

المبحث الثاني: العقل الأخلاقي العربي ونظم القيّم في الثقافة العربية عند محمد عابد الجابري[1].

الجابري ومشروعه الفكري العام

يعــدّ الجابري(1936-2010) من أبرز المفكرين المغاربة المعاصــرين الــذين اهتموا بالتراث العربي الإسلامي، يظهر ذلك من خلال دراساته النقدية الابستمولوجية وأبحاثه التي تناولت هذا الموضوع، محاولا بذلك كشف عيوبه وإظهار إيجابياته التــي يكون بمقدورها إحياء روح الإبداع في الأمة الساكنة، ولا يعني إطلاقا أنّ البحث فــي التراث النيل منه وإقصائه وإبراز عيوبه الجسيمة فقط بغية إزاحته من ســاحة الفكــر المعاصر الذي يقود الأمم المتطورة، و نقصد هنا الفلسفات الغربية الحالية والمفــاهيم التي أنتجتها هذه الحضارة حاليا.

وعليه وكوجهة نظر نقول أن بحث الجابري في التراث هــو بمثابــة إضــفاء الشرعية له والتوجه إلى الماضي بغية التأسيس للقول الحديث، وفي هذا الإطار فإنننــا نتفق تماما مع المفكر **هاشم صالح** عندما يقول في حوار مع جاك دريــدا والتعريــف "بمنهجية التفكيك": « ليكن واضحا كل الوضوح أننا لا نستهدف النيل من الماضــي أو من الأجداد، فما هكذا يكون العلم ولا بهذه الطريقة تحصل النهضات، ونحن العرب لا يزال ماضينا أكبر من حاضرنا وأقوى، بل لا نزال عالة علــى ماضــينا وأمجـــاده الحقيقية (القرون الهجرية الخمسة الأولى). ما نقصده هو التخلص من عطالة الــزمن الماضي، هذه العطالة التي ترسخت في عصور التقليد والتكرار »[2]، فهذا التكرار هــو الذي أخّر ركب الأمة عن المجتمعات الحالية، وظلت تعاني الأفكار القاتلة بحسب تعبير مالك بن نبي، وعليه كان لزاما حسب أعمال الجابري في هذا الحقل هو محاولة القيام بما يسمى بنوع من «التعرية الأركيولوجية لكل العناصر والتصورات والرواسب التي ترسخت على هيئة مسلمات لا تناقش، وشكلت بالتالي عقبات ابســتمولوجية ضــد أي

1- أنظر السيرة السيرة الذاتية للجابري في ملحق أعلام البحث. ص: 173.

2- المخلبي، علي، في نقد الفكر العربي(1) التحليل والتأويل، قراءة في مشروع محمد عابد الجابري، منشورات كارم الشريف، المطبعة المغاربية للطباعة والإشهار، تونس، ط1، جانفي، 2010، ص: 11.

تحرك عربي أو انطلاقة حقيقية، هذه العناصر والمسلمات المنتشرة لدى كافة الفئـــات الاجتماعية، لا يمكن التخلص منها بالقفز عليها أو بتجاهلها، وإنما ينبغـــي مواجهتهـــا بشكل صريح [...] حتى يبدو ماضينا على حقيقته بكل إيجابياته وسلبياته»[1]، هذا العمل المتجه لتفكيك التراث هو الذي يعطينا أرضية صلبة يمكن للفكر أن يرتكز عليها ويبني فوقها آلياته وقواعده التي تسدد مساره المستقبلي ضمن الإطار الابستمولوجي الراهن.

إذن فالجابري يعدّ بحق صاحب مشروع فكري وفلسفي، وقد بدأ هذا المشـــروع الفكري عام 1980عندما أصدر كتابه "**نحن والتراث**"، ثم صدر له بعد ذلك كتـــــــاب "**نقد العقل العربي**"، الجزء الأول منه تحت عنوان "**تكوين العقل العربي**"، ثـــم أعقبـــه كتاب "**بنية العقل العربي**"، وهو الجزء الثاني منه، وموضوع البحث والدراســـة فـــي الجزأين من هذا الكتاب كما يؤكد الجابري « هو((عقل الفكر العربي))، أي أسس الفعل المعرفي وآلياته وموجهاته في الثقافة العربية »[2]، ولقد توصل محمد عابد الجابري من خلال دراسته المتعمقة في كتابه "**بنية العقل العربي**" أن هناك ثلاثة أنظمة معرفية فـــي الثقافة العربية، وهذه الأنظمة هي: البيان والبرهان والعرفان، ويقصد بالبيان «العلـــوم العربية الإسلامية[...] كالنحو والفقه والكلام والبلاغة»[3]، ولقد ولدت هذه العلوم وبلغت قمتها في عصر التدوين، ويسميها الجابري "المعقول الديني".

أما العرفان فهو علم دخيل تسرب إلى الثقافة العربية الإسلامية مع الفتوحات من الموروث القديم، ويمثل جملة أفكار وثقافة العقائد التي سبقت الإسلام، والتي تبلـــورت وتجلت مع عصر التدوين في شكل موروث فلسفي علمي، ويسميه الجـــابري "العقـــل المستقيل".

والنظام المعرفي الثالث هو **البرهان**، ويعني في اللغة العربية «الحجة الفاصلة البيّنة »[4] وأما بمنظور الجابري فهو نظام دخيل، إلا أن ظهوره كان متأخرا زمنيا في

---

1 - المخلبي، المرجع السابق، ص: **11**.
2 - الجابري، محمد عابد، العقل السياسي العربي- محدداته وتجلياته-، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ص: **07**.
3 - زهرة، أحمد علي، العقل العربي-بنية وبناء دراسة نقدية لمشروع الجابري، دار العرب، دمشق، سوريا، ط **2009**، ص: **111**.
4- المرجع نفسه، ص: **159**.

الثقافة العربية الإسلامية بحيث تجلى في فترة القرن الرابع الهجري، وعليه أصبحت الثقافة العربية الإسلامية تحوي أو تضم مكونا معرفيا ثالثا بعدما كان يسيطر على ساحتها تيارين متباينين مدعمين بفكرين إيديولوجيين مختلفان، وهما النظام البياني المتفاعل مع الإيديولوجية السنية ، والنظام العرفاني ذو الإيديولوجية الشيعية في الطرف الثاني.

فالنظام البرهاني كما فهمنا من الجابري لا يمت للثقافة الإسلامية بصلة، وإنما هو ذو أصول يونانية و يرتبط تحديدا بالفيلسوف اليوناني أرسطو، ويعتبر الكندي في نظر الجابري من أبرز الفلاسفة المسلمين الذين دافعوا عن الفلسفة في ثقافتنا بالأدلة البرهانية، لأنه كان يعتبرها من أعلى الصناعات الإنسانية، ومن أشرف العلوم.

وبعد ذلك انتقل الجابري إلى **السياسة** فأصدر الجزء الثالث من مؤلفاته، وهو **"العقل السياسي العربي"** الذي اعتمد في كشف مختلف تجلياته على ثلاثة مفاهيم رئيسة: وهي العقيدة والقبيلة والغنيمة.

الجابري والعقل الأخلاقي العربي

صدر للجابري كتاب جديد يحمل عنوان **"العقل الأخلاقي العربي"** وهو **دراسة تحليلية نقدية لنظم القيّم في الثقافة العربية الإسلامية**، ويعتبر هذا الكتاب الجزء الرابع من المشروع الفكري له، ويبدأ كتابه هذا بمقدمة عنونها ب: "الفكر الأخلاقي العربي"- الوضع الراهن- يقول فيها « واليوم، وبعد ما يقرب من عشرين سنة من ظهور أول كتاب في هذا المشروع إلى الوجود، وبعد أن لقيت الأجزاء الثلاثة من الرواج والاهتمام ما يبعث على الاعتزاز والرضا[...] فإن المكتبة العربية خالية من محاولة جادّة وشاملة، تحليلية ونقدية لنظم القيّم في الثقافة العربية الإسلامية، بل إنها تخلو كذلك من مؤلفات في تاريخ الفكر الأخلاقي العربي»[1]، ومعنى هذا أنّ الجابري

1- الجابري، محمد عابد، العقل الأخلاقي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2 2002، ص/ص:07،08.

يرى أنّ حاجة المكتبة العربية للبحث عن القيّم الأخلاقية العربية أمر ضروري يقتضيه كمال البحث[1].

المنهج والرؤيـــــة

من المعلوم لدى قرّاء الجابري والمهتمين بأبحاثه أنّ جميع كتاباته في سلسلة "نقد العقل العربي" تتميز باهتمامه الشديد أولا بتحديد ملامح رؤيته للموضوع والتعريف الدقيق بمنهج البحث الذي سيتبعه، ويشير الجابري دائما في مقدمة الكتاب إلى صعوبة هذه الدراسة، يقول: « إنّ عملنا في هذا الكتاب(يقصد العقل الأخلاقي العربي) سيكون أشبه ما يكون بعمل من يقوم بمغامرة في قارة سيكون عليه أن يستكشفها ويصفها، ويدرس أشياءها ليرتبها ويربطها بأصولها وفصولها، قارة جمعت في جوفها وعلى ساحاتها موروثا من القيّم والأخلاق ينتمي إلى خمس ثقافات»[2].

ويؤكد أنّ دراسة الأخلاق العربية تقتضي استعمال المنهج وتوظيف المفاهيم نفسها التي اعتمدت في دراسة السياسة، يقول: « ومع أن النظر في السياسة والأخلاق ينتمي إلى ما يسميه الفلاسفة بالعقل العملي أو العلم المدني حسب تعبير القدماء، باعتبارهما- السياسة والأخلاق- حقلا معرفيا واحدا ينتمي إلى مجال الإرادة وليس إلى مجال العقل، مما يجعل موضوعهما من طبيعة واحدة، ويسمح بالتالي باستعمال نفس المنهج وبتوظيف نفس الجهاز المفاهيمي فيهما معا»[3].

كما يؤكد أيضا على توظيف التصنيف الذي عمل به في دراسة العقل السياسي العربي، يظهر ذلك من خلال قوله: « لا شيء يمنعنا هنا في مجال "العقل الأخلاقي العربي"، من توظيف التصنيف نفسه الذي عملنا به في "العقل السياسي العربي"، فنتحدث مثلا عن أخلاق القبيلة وأخلاق الغنيمة وأخلاق العقيدة وأخلاق الخليفة وأخلاق الخاصة وأخلاق العامة »[4]، ويردف قائلا: « ولا شيء يمنع كذلك من اعتماد التصنيف

1- زهرة، أحمد علي، المرجع السابق، ص: **259.**
2- الجابري، محمد عابد، العقل الأخلاقي العربي، المصدر السابق، ص: **08.**
3- المصدر نفسه، ص:**20.**
4- المصدر نفسه، ص:**21.**

الذي عملنا به في العقل النظري، فنجعل "الأخلاق" في الحضارة العربية الإسلامية ثلاثة: "أخلاق بيانية" و"أخلاق عرفانية" و"أخلاق برهانية"»[1].

ويلفت الجابري نظر القارئ إلى أن موضوعه « ليس مقصورا على الأخلاق الفلسفية أو النظرية في الحضارة العربية الإسلامية، ولا على الأخلاق الدينية أو العملية في الإسلام، بل هو نظام القيّم في الثقافة العربية الإسلامية»[2].

وتعني كلمة نظم عند الجابري النظام وإن كان يعني « مجموعة من العناصر تقوم بينها علاقات معينة يستمد منه كل عنصر هويته ووظيفته، إلا أنها تنطوي أيضا على فكرة الترتيب والتتابع على أساس أنّ القيّم في كل ثقافة ليست فقط منظومة أو منظومات، بل هي أيضا "نظام"بمعنى ترتيب أو سلم»[3].

ويقصد بذلك أن القيّم في كل ثقافة ليست كلها في مستوى واحد، بل هناك قيم أساسية تتفرع عنها قيّم أخرى أدنى منها مرتبة، ونفهم من هذا أن هناك ما يسمى بالقيمة المركزية التي تنتظم حولها جميع القيّم في عصر من العصور والقيّم الأخرى المندرجة تحتها، ثم ينتقل الجابري إلى توضيح القصد من استعماله لكلمة **نظم** بالجمع، لأنّ الثقافة العربية عرفت عدة نظم من القيّم وليس نظاما واحدا، كما يقرر أنّ العقل الأخلاقي العربي هو « عقل متعدد في تكوينه، ولكنه واحدا في بنيته، هو متعدد في تكوينه لأن الثقافة العربية الإسلامية كانت ولا تزال مسرحا تلتقي فيه عدة موروثات ثقافية عدة، فمنذ **عصر التدوين** الذي تلا عصر الفتوحات مباشرة برز الموروث الفارسي والموروث اليوناني والموروث الصوفي علاوة على الموروث العربي الخالص والإسلامي الخالص كمكونات رئيسة وأساسية في الثقافة العربية»[4].

وكان لابد لهذه النظم أن يحصل بينها احتكاك وتداخل ومنافسة وصراع، ومن هنا كان لابد من هيمنة هذا النظام من القيّم الخاصة بهذا الموروث أو ذاك في عصر معيّن

1- الجابري، محمد عابد، العقل الأخلاقي العربي، ص 21.
2- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
3- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
4- المصدر نفسه، ص:22.

فينتج ما يسميه الجابري ب"**المحصلة**" التي تبرز كممثل للثقافة العربية الواحدة، وبالتالي كعقل أخلاقي عربي.

ويلخص الجابري **المنهج** الذي سيسلكه في بحثه قائلا:« إنه نفس المنهج الذي اتبعناه في الأجزاء السابقة، وكنا قد حددنا خطواته الثلاث في كتابنا "**نحن والتراث**": **التحليل التاريخي، المعالجة البنيوية، الطرح الإيديولوجي**. والتعديل الذي سنقوم به هنا لا يخص هذه الخطوات نفسها، بل فقط طريقة ممارستها».وقد أدى به اختياره المنهجي إلى الاعتماد على مبدأين: «الأول النظر إلى ما يدعوه العقل الأخلاقي العربي لا كعقل فردي، بل كعقل جماعي أو نظام القيّم يوجه سلوك الجماعة الفكري الروحي والعلمي[...] أما المبدأ الثاني هو التعامل مع كل واحد من نظم الثقافة العربية بوصفه موجها لسلوك الجماعة[...]أي بوصفه عبارة عن قيّم من أجل السياسة بمعنى تدبير الجماعة »[1] .

إنّ موضوع الدراسة كما يؤكد الجابري ليس **الأخلاق المطبقة** في المجتمع العربي في وقت من الأوقات أو في مكان من الأمكنة في الوطن العربي، وإنما الكلام المنظم المكتوب الداعي إلى تطبيق نوع معيّن من الأخلاق، أي الفكر الأخلاقي في الثقافة العربية(**الثقافة العالمة**)، أما دراسة الأخلاق المطبقة أو العادات الأخلاقية فهي من اختصاص علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا.

مقــومات العقــل الأخلاقي العــربي عند الجابري

إن إثارة الجابري لإشكالية **الفكر الأخلاقي** ومحاولته البحث في مضامينها من خلال القراءة النقدية لتراثنا العربي الإسلامي، لم يكن الهدف منها معالجة النقص الفادح الذي تعاني منه المكتبة العربية في هذا المجال فحسب، بل السبب الرئيس والأخطر من ذلك كله هو تلك النزعة الاستسلامية المستكينة في قلوب وعقول مفكري هذه الأمة، بأنّ حضارتنا لم تنتج **فكرا أخلاقيا**، أي أنّ كل من تعرض للبحث في الأخلاق يسلم

1- الجابري، محمد عابد، العقل الأخلاقي العربي، ص: 24.

بفكرة مفادها كما يقول الجابري:« أنّ العرب لم ينتجوا لا في الجاهلية ولا في الإسلام فكرا أخلاقيا باستثناء ما ردده بعض فلاسفتهم من أراء في إطار ما نقلوه عن فلاسفة اليونان»[1]، لذا حاول الجابري البحث في هذه الإشكالية وكشف الحقيقة، ومن هنا كان كتابه **العقل الأخلاقي العربي**، وعليه يعتبر هذا الكتاب دليل ملموس على مجهودات الجابري يعرف من خلالها القارئ العربي على تراثه الأخلاقي ومدى مساهمته في التراث الأخلاقي العالمي، ثم ما مكونات هذه الأخلاق ؟ وهل استفادت من أخلاق غير إسلامية، أي دور الثقافات الشرقية في تراثنا الأخلاقي، وكيف أثر هذا الوافد إن وجد إيجابا أو سلبا ؟

لكن قبل البدء في هذه **الدراسة النقدية** التي قام بها الجابري، لا بد من الإشارة إلى نقطة مهمة، وهي أن عمل الجابري لم يكن اختراعا لم يسبقه إليه أي مفكر وهذا باعتراف الجابري نفسه حينما أكدّ أنّ هناك مجهودات قد بذلت ووجدت تجارب قبل بحثه هذا، إلا أنها لم تلق الترحيب في مرات معينة، أو أنها لم تصل إلى الهدف المرجو منها، وأولى هذه المحاولات الدراسة التي قام بها **زكي مبارك** من خلال كتابه النقدي حول "**الأخلاق عند الغزالي**"، وهي الدراسة التي قدّمها لنيل شهادة الدكتوراه عام **1924** في الجامعة المصرية، وأثار هذا العمل ضجّة كبيرة خاصة من رجال وشيوخ الأزهر، ووصل بهم الانتقاد إلى درجة اتهامه بالكفر و الزندقة، وإن كان محتوى الكتاب في نظر الجابري لا يستحق كل تلك الضجة، غير أن هذا الموقف الرافض لمثل هذه المحاولات إنما يدل على أن البحث في مثل هذه المسائل الأخلاقية هي مشكلة حساسة ومؤثرة، ولعل موقف الأزهر من هذه المسألة هو محاولة التأصيل لأخلاق ثابتة معتمدة على الموروث وقدسية علمائها ومنهم الغزالي.

وتواصل الرفض دائما لهذه الأعمال فيما بعد من خلال كتابين آخرين صدرا بعد ذلك في نفس المبحث وأحدثا ضجة أكبر من الأولى، وهنا يقول أنه من الملاحظ « أن هذا الكتاب لم ينل من الشهرة ما ناله كتابان نقديان آخران صدرا بعده هما كتاب

---

1 - الجابري، محمد عابد، المصدر السابق، ص: 08.

"**الإسلام وأصول الحكم**" لعلي عبد الرازق وقد صدر عام **1925**، والثاني هو كتاب في "**الشعر الجاهلي**" لطه حسين، وقد صـــدر عام **1926**، ويبدو أن الضجـــة التي أثـــارها هذان الكتابان قد غــطت سريعا على الضجـــة التي أثـــارها قبلهما كتـــاب الدكتور زكي مبـــارك »[1]، وبصورة عامة حتى الكتب التي ظهرت أو تناولت الطرح الأخلاقي في حضارتنا لم تبرز الأســـس أو المبادئ الفلسفية لأخلاقنا، بل كانت عبارة عن إشارة إلى صفات وقيّم تميز بها شعبنا العربي، وهذا بالتحديد ما وقف عنده المفكر أحمد أمين عندما تحدث عن هذه النقطة من خلال كتابه "**الأخلاق**" الصادر عام **1920**حينما قال: «أن العرب لم يعرفوا في جاهليتهم فلاسفة دعوا إلى مذاهب معينة كالذي رأينا عند اليونان، وإنما كان عند العرب حكماء وبعض الشعراء أمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر وحثوا على الفضائل وحذروا من الرذائل المتعارف في عهدهم، كما نرى في حكم لقمان وأكثم بن صيفي وأشعار زهير بن أبي سلمى وحاتم الطائي »[2].

وعليه فالأخلاق عند المسلمين لم تخرج عن الإطار الديني في غالب الأحيان، وكما أشارت الشريعة الإسلامية، بحيث شرّعت أمورا ونهت عن أمور أخرى، ووفق ذلك وضعت الجزاء وتوعدت بالعقاب في الدار الأخرى والفلاح والنعيم لذوي الإحسان والصلاح. وعليه فبوجود هذه الأرضية الأخلاقية الثابتة والمقنعة لروح الإنسان لم يكن بحاجة حسب أحمد أمين « إلى البحث العلمي في أساس الخير والشر، ولذلك كان الدين عماد كثير ممن كتبوا في الأخلاق كما نرى في كتاب "**الإحيـــاء**"للغزالي،"**وأدب الدين و الدنيا**" للما وردي »[3]، والقليل من المفكرين الذين خرجوا عن هذه القاعدة وحاولوا أن يبنوا فكرا أخلاقيا مؤسس على مبادئ الفلسفة نابع من أبحاث ذاتية تتسم بالتجديد والإبداع، اللهم إلا ثلة قليلة من الفلاسفة حاولوا التأسيس والبناء على هذه القاعدة وهي الفلسفة، لكن عملهم ذلك لم يكن ليتفعّل لولا الموروث اليوناني، أو بالأحرى المذاهب الأخلاقية الفلسفية لأعلام اليونان، وهذا ما تجلى في فكر الفارابي أو ابن سينا أو

1 - الجابري، محمد عابد، العقل الأخلاقي العربي، ص08.
2 - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
3 - المصدر نفسه، ص: 09.

غيرهم، لذا كانت دراســـاتهم عبـــارة عن « أراء اليونان في الأخلاق»[1]. ونفس الشأن لمسكويه باعتباره أكبر باحث عربي في الأخلاق حيث اعتبر كتابه "**تهذيب الأخلاق**" مزج بين تعاليم أفلاطون وأرسطو وجالينوس بتعاليم الإسلام.

وبعد هذا التقديم المتعلق بمجال البحث في الأخلاق، نقول أن هذا الموضوع وانطلاقا من الأمثلة التي عددها الجابري تتمحور حول نقطتين، وهما أولا: أن رؤية الباحث العربي للأخلاق ترتكز على نوع من التطابق، أو بعبارة أخرى يعتبرها خاصة بثقافة الغير، أي الفكر اليوناني أوالروماني، وبالتالي الغربي، فالباحث العربي حسب هذا التمييز يعتبر أن الأخلاق والبحث فيها خاص بالغرب، لأن عقيدتهم لم تؤسس لأخلاق واضحة كالإسلام، وإن وضحت المسيحية الأخلاق فرؤيته لها كانت بعين الاحتقار والإزدراء، لأنها تعاليم تحث على الخنوع والاستسلام، وبالتالي فالأخلاق أو فلسفة الأخلاق بمنظور مفكريها هي إنتاج غربي. وعليه فهي كفر خاصة عندما تعالج قضايا الأخلاق بعيدا عن الدين، أما الملاحظة الثانية وهي تصنيف بعض المفكرين العرب لطبيعة بعض الكتب والتي تتحدث عن الأخلاق واعتبارها أخلاق فلسفية كانت نتيجة لفترة سماها الدكتور **محمد يوسف موسى** بأنها فترة شكلت انحطاط الفلسفة، وفي هذا الصدد يقول: « أنه كلما مر الزمن ينمحي الطابع الفلسفي عن الدراسات الأخلاقية شيئا فشيئا كما رأينا، حتى تعود دينية بحتة لا أثر للطرافة والتفكير الفلسفي فيها»[2]. وفي هذا الطرح يعلق الجابري أنه بالعكس « أن التأليف في الأخلاق في الثقافة العربية الإسلامية من زاوية دينية بحتة لم يكن نتيجة انحطاط الفلسفة، إذ هو سابق لازدهارها في ثقافتنا والكتب الستة* التي ذكرها لا تنتمي إلى المسار الخاص بالأخلاق الفلسفية في الإسلام »[3].

---

1 - الجابري، محمد عابد، المصدر السابق، الصفحة نفسها.

2 - المصدر نفسه، ص: 10.

*** - ذكر محمد يوسف موسى 6 كتب قال عنها أنها نتيجة انحطاط الفلسفة وهي كتاب أخلاق عضد الدين عبد الرحمن الإيجي ت 756هـ، وكتاب الذخائر والأعلام في أدب النفوس، ومكارم الأخلاق لأبي الحسن سلام بن عبد الله الباهلي الأشبيلي، وكتاب إرشاد العباد إلى سبيل الرشاد لزين الدين بن عبد العزيز المليباري، وكتاب مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم لطاش كبرى زادة ، وكتاب مكارم الأخلاق لرضي الدين أبي نصر الطبرسي، وكتاب موعظة المؤمنين من إحياء علوم الدين لمحمد جمال الدين القاسمي الدمشقي.**

3 - المصدر نفسه، ص: 10.

إنّ الوصول إلى هذه الخلاصة من خلال النظرة لتاريخ أخلاقنا سيفتح الباب واسعا لفهم وضعنا الراهن، ونحاول من خلاله فهم معطيات تراثنا، وكذا معالجة النقص الحاصل في هذا الإطار، والذي بدا واضحا من خلال التضارب في إثبات أحقية حضارتنا من خلال ما ترتكز عليه من أسس فلسفية وأخلاقية تستند في مذاهبها على مقوماتنا الثقافية والعقلية.

وعليه يكون تصنيفنا لهذه المحاولات على أنها تمثل اتجاهين: قسم تبنى نفس القضايا التي ناقشها الفكر الأوروبي تحت مسمى الأخلاق، وقسم ثان يحاول التخلّص من تأثير الفكر الغربي ومحاولة استخراج الأخلاق الإسلامية من القرآن والسنة.

وبعد هذا التقديم الذي تناول فيه محمد عابد الجابري التأريخ لثقافتنا العربية خاصة الأخلاقية منها، يبقى لنا الآن محاولة تأكيد أخلاقنا العربية من خلال التأصيل الفلسفي لها، وعليه فالسؤال المطروح هو: ما هي نظم القيّم التي تشكل الثقافة العربية؟ وما هي أبرز أصولها وفصولها ؟

الموروث الفارسي (أخلاق الطاعة)

إنّ الوصول إلى تحليل مسألة الخطاب وكشف القيّم التي كانت تنطوي عليها لابد من الانطلاق من بعض الأسئلة التي تقدم لدور الموروث الفارسي في تكوين الجانب القيمي لثقافتنا العربية وهو متى وكيف ولماذا أخذت قيّم الموروث الفارسي في الانتقال إلى ثقافتنا؟

يعتبر الجابري **عصر التدوين** النقطة الميلادية الحقيقية لثقافتنا العربية والإسلامية في العصر الأموي، لكن السؤال الذي يفرض نفسه في منظور الجابري هو كيف شهد هذا العصر بداية التدوين والتأليف لقيّمنا وأخلاقنا داخل الموروث الفارسي؟

لقد سبقت الإشارة إلى أن عصر التدوين يعد عصرا عربيّا خالصا ازدهرت فيه اللّغة والخطابة والشعر والرسائل، وعليه فإنّ الإجابة على هذا التساؤل تقتضي منا

الإطلاع والتفحص ولو بشكل بسيط لمجال الخطابة والرسائل كما كان معتمد عليه وموظّف من طرف الأمويّين في مجال نشر القيّم وتثبيتها وتكريسها.

أولا إن القارئ لهذا النوع من الفنون، أقصد فن **الخطابة** يجد عددا كبيرا جدا من المراجع الغنية بها، بل خطب لا تقارن من حيث العدد إذا ما قورنت بالعصر العباسي، كما كانت المساجد والأسواق والمجالس أماكن تحضر فيها الخطابة، ومن ثم تواترت هذه الأقوال -الخطب - بواسطة الروايات حتى تجسدت في عملية تأليف بعدما نشطت حركته في الأدب فأصبحت لونا أدبيا ضروريا (أدب اللسان، ومن النماذج الضاربة في التاريخ خطبة الثراء لزياد بن أبيه وبخطبة للحجاج وغيرها كثير من الخطب التي تنسب للأمويين التي ترسي وتكرس قيّم الاستبداد القبلي والإثني بلهجة شجيّة وفصاحة بالغة مشحونة بالتهديد تارة، والوعد تارة أخرى والعقاب مرة ثالثة، هذا ببساطة مضمون وأهداف فن الخطاب الذي اعتمد عليه بني أميّة، وفي المقابل هناك لون أدبي ثاني لا يقل أهمية وخطورة عن الخطابة وهو **الترّسل**، فقد شهد ذلك العصر كذلك ظاهرة أدبية ترمي إلى الهدف نفسه، بحيث كانت رسائل ملوك بني أمية تقرأ على الناس في المساجد والأماكن العامة كالأسواق والساحات..

ولم يكن تأثيرها مقصورا على تبليغ الناس بالأوامر أو الواجبات، بل كان الترسل فيها أعمق وأبلغ من نشر قيّم وعادات بعينها، لأنه إذا كان هدف الرسالة هو تبليغ المستمع بما تحويه من أمر ونهي، فإن الترّسل الذي هو عبارة عن صيغة تفيد معنى التكليف، فإن ذلك المضمون – الأمر- يصاغ « في نص بلاغي ترّصف فيه الجمل والعبارات رصفا، وتتزاحم فيه الاستشهادات بالقرآن والحديث وغيرهما من الموروث العربي والإسلامي في قالب، بل قوالب لغوية يراد لها أن تقوم مقام التدبير الديني والبرهان العقلي »[1]. واستنادا لهذا التوضيح سيضحى الترسل أو هذا اللون الأدبي من صيغ التأليف الأولى في الأخلاق في الثقافة العربية الإسلامية، وعليه منى الخطأ أن نغفل دور وأهمية هذا العنصر المتعلق بأدب اللسان والذي يحمل في ثناياه أدب النفس

1 - الجابري، محمد عابد، العقل الأخلاقي العربي، ص: 133.

من خلال التأثير النفسي الذي يحدثه في المتلقي، وعليه يجب إدراجه ضمن العوامل الرئيسة للتأليف في مجال القيّم والأخلاق في ثقافتنا العربية، فالترسل إذن ظاهرة أدبية ساهمت في التأسيس لهذا الطرح، ولعل اسم المؤدب الذي كان يطلق على الكاتب لهذا النوع من الأدب لدليل واضح على بعده الأخلاقي القيمي، والمؤدب المقصود به المعلم والمربي الذي يربي الناس ويوجههم وينورهم بأفكار تدعو إلى **قيّم الخير والتسامح والطاعة**.

ويفهم من كل هذا أن للترّسل أهمية في نشر القيّم التي تريد السلطة تكريسها أو تطبيقها، هذا من جهة، ومن جهة أخرى صارت مع تعاقب الأيام نصوصا تعد بمثابة مراجع في أدب اللسان، حيث بقيت رسائل عبد الحميد نموذج تكريس مبادئ الطبقة الحاكمة وقيم السلطان تروى عبر العصور، وبعد تلك الملاحظات المقدمة حول فن الخطابة والترسل يمكننا أن نستنتج أن الهدف منها كان يرمي إلى تحقيق الاستقرار في الدولة وهذا الأمر لن يتحقق إلا بإرساء قيم كالطاعة لشخص الأمير أو الخليفة، أي رئيس الدولة، ومادام أن هذه المبادئ كانت تكتب من طرف كتاب من حاشية الملك وبمرور الوقت أصبحت عبارة عن نماذج يحتذى بها في الكتابة، فكونت لدى الكاتب والقارئ على حد السواء في الأجيال التي أتت بعد هذه الحقبة نوع من الطاعة أو الإيديولوجيا اللاشعورية التي تكرس مبدأ الجبر واللزوم لشخص الحاكم، ومن هنا يمكننا اعتبارها من إنتاج الإيديولوجية الأموية، والأمثلة على هذا القول كثيرة حتى وصل هؤلاء الكتاب إلى الاعتماد على النصوص القرآنية التي تؤكد على مسالة الجبر والإكراه مثل قوله تعالى:﴿ **ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ اِئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ**﴾[1]. وهكذا الحديث عندما نتحدث عن أدب النصح والإرشاد، بحيث تبقى هذه الكتابات ذات نزعة راهنيه، فالقارئ يحسب أنها تخاطب عقله وتكلم وجدانه، وليست خاصة بتلك الحقبة .

---

1 - سورة فصلت، الآية: 11.

لكن القارئ لمعالم هذه الحقبة بخصوص مضامين هذه المواضيع التي أشرنا إليها والتي خلصنا من خلالها بنتيجة تكاد تكون محورية وهي فكرة الطاعة وفهمنا كيف وظفت هذه الحالة من طرف حاشية أو كتاب الملوك والرؤساء في الدولة الأموية حتى وصل المر إلى إدراج الأخلاق و الدين في السياسة كما تجلى ذلك في الاعتماد على النصوص الدينية التي تشير من قريب أو من بعيد إلى فكرة الطاعة والجبر، وإن كان هذا الفهم في اعتقادنا غير صحيح لأن القارئ المنصف ذو الفطرة السليمة والعاقل والمتفهم لنصوص الإسلام بصفة عامة، يرى أن الدين ورسالته لا تفرض على أي أحد الخضوع بالقوة لمر ما سواء كان ذلك في العبادات أو غير ذلك، بل الإنسان حر في أفعاله وإن كان هذا الموضوع أخذ القسط الكبير من اهتمام المتكلمين، فالقرآن قـــال:﴿**وَلَا تُطِعْ كُلَّ حَلَّافٍ مَهِينٍ** ﴾[1]. وقال أيضا:﴿ **وَإِنْ تُطِعْ أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ**﴾.[2] والآيات القرآنية التي توضح هذا المعنى كثيرة، بالإضافة إلى أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم حين قال: « لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق »[3]. وحتى فكرة الجبر التي تنسب تاريخيا للخليفة معاوية بن أبي سفيان لم تأخذ المعنى الديني الأخلاقي المتزاوج مع النهج السياسي، بل إننا نجد أقاويل كثيرة منسوبة لمعاوية ترفض الإكراه، وبالتالي الطاعة. تروي بعض المصادر «أنه عندما قدم المدينة عام المجاعة فتلقاه رجال من قريش فقالوا الحمد لله الذي أعزّ نصرك وأعلى كعبك فما ردّ عليهم شيئا حتى صعد المنبر ثم قال: "أما بعد فإني والله ما وليتها بمحبة علمتها منكم ولا مسرة بولايتي، ولكن جالدتكم بسيفي هذا مجالدة" ، ثم دعاهم إلى تعايش سلمي على أساس "عقد" منفعي[...] مؤاكلة حسن ومشاربة جميلة»[4]، وعليه فإن العديد من المقولات تنفي **فكرة الطاعة** واعتبارها عنصر دخيل لم يكن من إبداع هذه الثقافة، ومن هنا فنحن إزاء نصوص يجب البحث لها عن أصل ومصدر في ثقافة أخرى غير ثقافتنا العربية الإسلامية.

1 - سورة القلم، الآية: 10.
2 - سورة الأنعام، الآية: 116.
3 - حديث نبوي (البخاري ومسلم).
4 - الجابري، محمد عابد، العقل الأخلاقي العربي، ص: 142.

وعليه فإن بحوث الجابري ترى أن كثير من النصوص الأوائل التي تسربت وانتقلت إلى الثقافة العربية كانت ذات أصل وموروث فارسي، وبالخصوص في ميدان الأخلاق والسياسة. فكيف حدث هذا الانتقال؟

إن المسلمة الأولى التي يرتكز عليها الجابري لتحليل هذا الموروث هو أن هناك تحول طرأ على الدولة الأموية جعلها تنفتح على جيرانها وبالخصوص في أواخر عهدها وبالذات حول الموروث الفكري الأخلاقي والسياسي.

أولا ما يلفت الانتباه في هذا البحث، وفي هذه النقطة بالذات وهي كلمة الدواوين والتي تعد كلمة فارسية وتعني سجل أو دفتر، وكانت تكتب بالفارسية وبالذات كانت تستعمل في السجلات المالية كديوان الخراج « وقد نقلت إلى العربية ابتداءا من زمن عبد الملك بن مروان»[1]. وعليه الطبقة التي كانت ذات علاقة بهذا النطاق هي فئة الكتاب ومن ثم فهذه الشريحة الرسمية كانت على علم بهذه اللغة، وبالتالي الثقافة الفارسية، وحتى الكاتب عبد الحميد المشهور في هذا المجال يقول عنه الجابري بخصوص علاقته بتلك الثقافة « لا نترك مجالا للشك في هذا الحضور المبكر للموروث الفارسي في عملية تأسيس الفكر الأخلاقي في الثقافة العربية، وعبد الحميد كما هو معروف صديق ملازم لابن المقفع الذي كرس كل جهده لنقل أدب "الفرس"، أي نصوصهم الأخلاقية والسياسية »[2]. وبناءا على هذا الحديث **فعبد الحميد الكاتب** الذي اعتبرناه فيما سبق المؤسس الفعلي لقيم الخلاق في ثقافتنا العربية، إنما إنتاجه كان نابعا من الموروث الفارسي، ومن ثم ذلك الإبداع والقوة في اللغة والترسل كان بفعل ثقافته الواسعة وبالفارسية كذلك. مما وفر له صفة الكلام، لأن من يتحكم في اللغات كما يقول **أبو هلال العسكري** تتهيأ له ملكة أو « صنعة الكلام مثل ما تأتي له في الأولى.

1 - الجابري، محمد عابد، العقل الأخلاقي العربي، ص: 145.
2 - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

ألا ترى أن عبد الحميد الكاتب استخرج أمثلة الكتابة التي رسمها لمن بعده من اللسان الفارسي فحولها إلى اللسان العربي »[1]. وعليه يرى بعض الباحثين أن الكتّاب الإيرانيين كانوا يعنّون بالشكل لدرجة كبيرة بحيث كانوا يعتمدون على أقوال الحكماء وكذا الحكم الخلقية والشعر والدين وغيرها حتى تصبح هذه الرسالة أو الوثيقة قطعة أقل ما يقال عنها أنها جميلة. وكنتيجة لهذا العنصر، وهو أخلاق الطاعة نقول أن أول وافد تلقاه العقل العربي في الخلاق والسياسة كان عنوانه **الطاعة** من خلال انتقاله عن طريق مادة الأدب، أي لسان الأدباء وقد تواصل هذا الموروث ليتشكل بصورة ثانية في العصر العباسي بحيث كان معززا بمفاهيم من الخطاب الديني الإسلامي والذي كان المقصد منه غرس أخلاق الطاعة والخضوع في نفوس المحكومين، ومن ثم يعتبر تكريس الأخلاق في هذه الدولة كان بإدراج الدين في السياسة. وعليه وكقراءة شخصية يمكننا اعتبار أن هذا الموروث سيلقى ازدهارا في هذه الثقافة.

وعليه إذا تتبعنا أشكال الحضور لهذا الموروث في العهد العباسي الأول، نجده يمتاز بالغزارة والتنوع وفي هذا الإطار يقول الجابري أن هناك « مؤلفات ذات أصل فارسي ترجمت حرفيا بكاملها، أو بتصرف واختصار، إلى أخبار وحكايات عن تاريخ الفرس وأسماء ملوكهم، نقلها مؤرخون كبار كالطبري والمسعودي إلى عبارات وأقوال مأثورة ونصوص مقتضبة لا تخلو منها كتب الأدب.وواضح أن ما يهمنا هنا ليس تراث الفرس وتاريخهم في ذاته، وإنما يهمنا منه شكل حضوره في الثقافة العربية بوصفه موروثا يحمل قيما معينة»[2]. أي قيم سياسية أو أخلاقية كان لها الدور البالغ في تشكيل وإثراء نظام القيم في ثقافتنا.وإذا فحصنا مجال الأدب فإننا نجده غني بما نقله عن ثقافة الفرس في ما يخص الجانب القيمي والمحاور الرئيسة التي تم انتقالها في هذا المجال هي أولا فكرة حول علاقة الدين بالملك وكذا علاقة الطاعة بالعدل، فالمسلمة الأولى الدين، و الملك تكون بين الرعية والملك والتي يجب أن تتسم بالاحترام والانقياد، أما المسلمة الثانية وهي العدل والطاعة، فهذه حسب اعتقادي ترتكز على مبدأ

1 - الجابري، المصدر السابق، ص: 146.
2 - المصدر نفسه، ص: 155.

الطبقية لأن: « النظام الطبقي هو قيمة القيم بالنسبة للملك في مجال العلاقات الاجتماعية، إذ به يتم ضمان الاستقرار والاستمرار»[1]، وبالتالي فهذا النظام الطبقي عبارة عن نظام لعلاقة قوى تمارس فيه السلطة العليا السلطة على الأدنى بدون عنف ظاهري، بل عرف النظام في حد ذاته وهذا ما يكون في الغالب خفي عن الأنظار، أما إذا طرأ تغيير على هذه البنية فيجب أن يكون الصنف ظاهرا وفق مبدأ التعسف، أي « التضحية بالبعض لصلاح الباقي»[2]. وعموما تأكيد النقطة الرئيسية المتعلقة بالطاعة واعتبارها ذات أصل فارسي نابعة من الأخلاق الكسروية (نسبة إلى كسرى) بحيث كانت طاعة الملك تعد قيمة مركزية في هذه الأخلاق، وهكذا نسبت روايات وأساطير تضفي نوع من القدسية لجلالة الملك، وما على الملك إلا الطاعة. واعتباره الملك الأعظم، ومن ثم كنتيجة نهائية نخرج بها نقول أن قيمة الطاعة كقيمة أخلاقية كانت ذات صيغة فارسية وموروثا لا يعد إنتاجا صلبا خالصا أبرزته ثقافتنا العربية، بل عبارة عن وافد جسدته قبل ذلك الأخلاق الكسروية، فهل انتقال القيّم الأخلاقية إلى ثقافتنا توقف عند هذا الحد؟ أم أن هناك موروث ثاني وقيّم أخرى ولجـــت في هذه الثقافة ؟

الموروث اليوناني (أخلاق السعادة)

إن العلاقة بين الأخلاق والدولة أو السياسة في الفلسفة اليونانية تعد من البديهيات ولا محل للنقاش فيها، مادام أفلاطون وأرسطو في بنائهما السياسي وتصورهما لنظام الدولة القوية قد ربطا مشروعهما بالركيزة الأخلاقية واعتبراها من أبرز المبادئ التي تحافظ على استقرار الدولة واستمراريتها، كما هو الشأن في الفكر اليوناني الذي ظهرت بواكر الفكر الفلسفي الصحيح فيه ، وقد تعددت المدارس الفكرية الفلسفية التي تنتهج لنفسها طرقا ومناهج قصد الوصول إلى الحقيقة. لكن هذا التعدد الحاصل في الثقافة الهيلينية جعل من بلوغ الحقيقة أمرا صعبا، مما دفع بالبعض إلى الإعلان عن نظرية فريدة تقصي وجود حقيقة ثابتة للكون، بل « ليس هناك شيء في العالم له حقيقة

1 - الجابري، محمد عابد، العقل الأخلاقي العربي، ص: 157.
2 - المصدر نفسه، ص: 158.

خاصة يمكن أن نجعل منها أصلا للكون، وإنما الإنسان هو الذي يضفي على هذه الأشياء ما يعتبره فيها حقائق ثابتة، وهي في الحقيقة غير ثابتة، فما يراه هذا الشخص ثابتا قد يراه شخص أخر متغيرا، وما يراه جميلا وفضيلة قد يراه أخر قبيحا ورذيلة، وإذن فالإنسان هو مقياس الأشياء، ما يوجد منها وما لا يوجد، كما أنه مقياس الخير والشر»[1] .

وعليه وإذا بنينا موقفنا على هذا الطرح يمكننا اعتبار أنّ الأخلاق بدورها فردية نابعة من قناعة الشخص نفسه، إن المبدأ السالف الذكر هو المبدأ الشهير الذي عرفت به المدرسة **السفسطائية** التي تدين لأبرز أعلامها كبروتاغوراس بهذا الشعار الذي انضوى تحته الكثير من المريدين واقتنعت به كثير من عقول الشباب، وعليه أصبح بعد ذلك الإنسان نفسه المعتمد والمقتفي أثر هذا المبدأ وبتوظيفه وإعماله لمهاراته وذكائه هو المنتج الحقيقي للقيم،ومن ثم حدث التغير واتضح الفارق في النظر لإشكالية الأخلاق وموضوع السعادة، فإذا كانت هذه الأخيرة قد ربط فيما مضى برضا الآلهة، فإن السعادة بعد الطرح السفسطائي أصبحت مرتبطة بالأخلاق ذات المنفعة والمتسمة بالنجاح في هذا العالم.

« وهكذا تحول الفرد من موضوع القيّم إلى واضع لها، من الكائن لأجـــل غيره(القبيلة، الطائفة، المعبد، الدولة) إلى كائن من أجل ذاته، فتحولت الأخلاق من أخلاق جماعية، دينية إلى أخلاق فردية »[2]، فهذا الطرح الخطير الذي ظهر في الثقافة اليونانية لقي الرد من طرف سقراط منتهجا طريقا يعتمد على الحوار والإقناع للعقل قبل القلب لأن الهدف السفسطائي كان الوصول إلى الإقناع عن طريق اللغة أي الخطابة لا بالأدلة العقلية الصحيحة، ففلسفة سقراط رأت أن هذا العالم لا يحوي الحقيقة الكاملة، بل إن الإدعاء أن الإنسان هو مقياس كل الأشياء خاطئ، لأن هناك أشياء ثابتة وراء هذا العالم الحسي . وعليه ارتكزت أخلاق سقراط الفلسفية على إثبات أن هناك قيما ثابتة هي عبارة عن ماهيات لا تحول بتحول الزمن أو الأشخاص، فالخير خير في

1 - الجابري، المصدر السابق، ص: 259.
2 - المصدر نفسه، الصفحة ذاتها.

كل زمان، وفي كل مكان ولدى جميع الناس، ونفس الكلام عند الحديث عن مسألة الشر، وللوصول إلى هذه المعرفة الحقيقية يتوجب على الإنسان أن يكون عارفا بمسائل الخير و كذا الشر لأن المعرفة تمنع صاحبها من أن يقع في المحظور.

وعليه لبلوغ هذا الهدف يجب معرفة النفس أولا، ولذا كان مبدؤه في هذا الإطار" أعرف نفسك بنفسك "، والذي بدوره يجعل النفس دوما في حركة تفكير مستمرة ودائمة البحث عن الخير، وكذا أسباب تجنب الشر، ومن ثم فالمعرفة تعد من أعظم الفضائل، لذا قال المعرفة فضيلة وتحقيق المقصد هو الذي سيبلغ الإنسان السعادة وتلك هي السعادة الحقيقية يرجوها كل فرد ونفس الطرح نجده عند أفلاطون الذي حاول أن يعمق هذه الأفكار بالحفاظ على نفس المبادئ التي أشار إليها أستاذه سقراط وأبطل القيمة الكبيرة للنفس لأن أصلها الحقيقي هو عالم الثبات،أي المثل والنفس حسب أفلاطون عبارة عن ثلاث قوى: القوة الشهوانية، والقوة الغضبية،والقوة العاقلة. ولابد على الإنسان المتزن أن تسوسه القوة العاقلة التي يرمز لها بالرأس ولا يدع إحدى القوتين الأخرويتين أن تسيطر عليه، لأن معنى هذا سيفقد اللذة الحقيقية، ومن ثم فإن الطرح الأفلاطوني ينسجم وبصورة كبيرة مع رأي أستاذه سقراط عندما يشير إلى مسألة القيم ومـــــدى أهميتها في تحقيق السعادة. وعليه « فالسعـــادة لا تكون مع الجهــل، حتى ولو كان الجهــل مقـــرونا باللـــذات كلها، آيـــة ذلك أن الرجل العالـــم لو خير بين أن يكون عالما وبين أن تكون اللذات بين يديه لاختار العلـــــم »[1]، لكن النقطة التي يضيفها أفلاطون في هذا الاتجاه وهي وجوب توفر العلم مع اللذة « لأنه لو خير بين أن يبقى عالما دون التمتع باللذات، وبين أن يجمع العلم واللذة لديه لفضل العلم واللذة معا»[2].

فمن خلال هذا التوضيح يمكننا أن نعتبر أن السعادة تكون في حالة الجمع بين اللذة والعلم حسب الطرح الأفلاطوني.

1 - الجابري، محمد عابد، العقل الأخلاقي العربي، ص: 263.
2 - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

أما رأي أرسطو المعلم الأول فمسألة الأخلاق عنده ترتكز على نظريته المعروفة **بالوسط** أو **الاعتدال** بين الأطراف، وعليه نقول أن الفضيلة هي الوسط بين الرذيلتين الإفراط والتفريط، والوصول إلى هذه الوسطية ليس بالأمر السهل، لأننا أمام مسألة متعلقة بالوسط بالنسبة لنا، وليس الوسط في المعنى لأنّ هذا الأخير ببساطة يعني بعد كل طرف عن الثاني مسافة معينة متساوية، أما الوسط بالنسبة لنا يكون بقدر الحاجة إلى ذلك الشيء. فالفضيلة حسب هذا المعنى هي « أن يكون الشيء بالمقدار الذي ينبغي وفي الوقت الذي ينبغي وبالطريقة التي تنبغي »[1]. ولكن من دون الخوض في التفاصيل التي أشار إليها أرسطو بالنسبة لموضوع الأخلاق، لأن المهمة التي نريد الوصول إليها هي محاولة توضيح مسألة السعادة وكيفية انحدارها للثقافة العربية، وعموما السعادة في فلسفة أرسطو نوعان، سعادة بالنسبة لجميع الناس والسعادة الثانية بالنسبة للفيلسوف، ومن هنا تكون حسب هذا التصنيف أن سعادة الفيلسوف تختلف عن سعادة العامة، لأن الحكيم يطلبها لذاتها وهي أقوى وأسمى من السعادة التي يحبها غير هؤلاء الأشخاص « لذلك نرى كثيرا من محبي السعادة يستهينون بالآلام الجسمية التي تلحقهم من جراء طلبها، وإن دلّ هذا على شيء فإنما يدل على أن السعادة في هذه الحالة ليست تابعة للجسم، بل هي مرتبطة بشيء يرأس الجســم، وهذا الشيء هو العــقل»[2]. هذه هي السعادة باختصار حسب وجهة نظر **أرسطو**، والذي كما هو جار في تلك الثقافة يكاد لا يختلف عن أفكار سقراط أو أفلاطون في هذا الإطار، إضافة إلى هؤلاء الأعلام، هناك تيار آخر أشار إلى **إشكالية الأخلاق**، وقد حاول معالجة مسألة السعادة حسب أرائه وهو جالينوس*. حتى تكون لنا النظرة الكاملة عن تلك الاتجاهات الأخلاقية المنتمية إلى ذلك الموروث في الثقافة العربية، وعليه فجالينوس لم تقتصر اهتماماته على ميدان الطب فقط كما هو معلوم، بل تواصلت نشاطاته كذلك في مجال

---

1 - الجابري، محمد عابد، العقل الأخلاقي العربي، ص: 271 .
2 - المصدر نفسه، ص/ص: 275،276.
*- جالينوس: ولد سنة131م بآسيا الصغرى، مارس مهنة الطب كما عمل كطبيب البلاط في روما.يع من أكبر الأطباء الذين ظهــروا بعــد إبقراط.

الأخلاق، وفي هذا المجال جالينوس أفلاطوني النزعة وذلك لما قرب أفكار أفلاطون من أعمال وأفكار إبقراط.

ومن ثم حاول الربط بين هذه الأفكار- أفلاطون وإبقراط - في صور عملياتية من فيزيولوجيا عصره، فكانت نظريته عبارة عن **فيزيولوجيا للأخلاق** بحيث اعتبر أن كل الأمراض« ترجع إلى اختلال توازن الأخلاط، بالقيء أو الإسهال أو الفصد والنزيف»[1]. وعمل جالينوس الجديد الذي أضافه على عمل إبقراط هو« تشييد نظريته على الكيفيات الأربعة وهي اليبوسة والرطوبة والحرارة والبرودة التي جعل منها جوهر الأشياء »[2]. كما أن هذه الكيفيات تتأثر بعوامل وظروف خارجية، المناخ والبيئة وغيرها والتي قد تساهم في تحول درجة هذه الكيفيات، والتي تؤثر على مزاج الأبدان وبالتالي الإنسان و ربما المجتمع ككل، وقد أخذت نظرية جالينوس بعدا اجتماعيا وأخلاقيا وسلوكيا وظفت في المجال الأنثروبولوجي لتصنيف الشعوب والأمم «وتقوم نظرية جالينوس في الأخلاق على القول بتبعية قوى النفس الشهوانية والغضبية والعاقلة للمزاج، ويحتج لصحة ذلك بما هو مشاهد في الأطفال الصغار الذين لم يتلقوا بعد تدريبا ولا تعلما، وإنما يتصرفون حسب ما تقتضيه طبيعة البدن فيهم »[3].وبالتالي هذا المزاج هو الذي يوضح لنا اختلاف أخلاق وأفعال النفس وانفعالاتها، فنجد الصبيان من منهم جريء والآخر جبار والثالـــث غبي وغير ذلك، وما يؤيد هذا الطرح حسب جالينوس هو أنه حتى كتب الفراسة تشير إلى هـــذا الانسجام مادام « فحوى هذه النظرية - الفراسة – تحكم على طبيعة الشخص من خلال قسماته وأجزاء من جسمه وفي هذا الباب نقول « إن كتب الفراسة تدل على أن أخلاق النفس تابعة لمزاج البدن، لأن شكل الأعضاء تابع للمزاج »[4]. ومن ثم حسب هذا القول أن أخلاق النفس تابعة للمزاج، ومعنى هذا أن الإنسان لا يكون خيرا من قبل نفسه، بل تبعا للمزاج الذي اكتسبه من الخارج وبصفة وجيزة تعتبر هذه الفكرة الرئيسية بالنسبة لجالينوس والتي

1 - الجابري، محمد عابد، العقل الأخلاقي العربي، ص: 276.
2 - المصدر نفسه، ص: 280.
3 - المصدر نفسه، ص: 281.
4 - المصدر نفسه، ص: 282.

تؤسس لأصول الأخلاق، أما تأثير هذه الأفكار على الفكر الإسلامي فنجدها واضحة في فلسفة الكندي الذي يلقب بفيلسوف العرب، وهو أول فيلسوف مسلم ألم بأسرار الطب والفلسفة، لأننا نلمس من خلال قراءتنا لأعماله بعض النصائح الجالينوسية خاصة عند تحدث الكندي عن الحزن وتعريفه ومحاولة تقديم الحلول لمعالجته. كل ذلك مما لا يدع مجالا للشك في ارتباط فيلسوف العرب بجالينوسن، ومن ثم أول «ما انتقل إلى الثقافة العربية من الموروث اليوناني في مجال القيم هو تلك النزعة الطبية الفيزيولوجية التي كرسها جالينوس في هذا المجال من خلال قراءة أخلاق أفلاطون قراءة طبيب لا فيلسوف »[1].ثم تواصل هذا الانتقال عند بعض علمائنا مثل **الرازي**، الذي يعد الممثل الرسمي لهذا الاتجاه – الطب والأخلاق – في ثقافتنا خاصة من خلال كتابه "**الطب الروحاني**"، وكذا "**إصلاح الأخلاق**".وبالتالي ونحن أمام ثنائية متناسقة من خلال الحكم الأولي على عناوين تلك الكتب، فالطب يخص معالجة الجسم والإصلاح خاصة في مجال النفس، وبالتالي يعد هذا الأمر امتداد للموروث اليوناني، وفكرة السعادة عندما يعالجها الجابري وكيفية ولوجها إلى ثقافتنا نشير إلى النزعة التلفيقية التي اعتمد عليها بعض مفكرينا في تلك الفترة، وربما حسب قراءتي الشخصية لازالت لحد الآن يعتمد عليها بعض باحثينا وطلبتنا في تحرير المقالات، أو كتابات النصوص الفلسفية حيث يوظفون مقابسات وعبارات الفلاسفة قد تكون خارج السياق المبحوث فيه، وفكرة السعادة اليونانية الأصل قد تسربت بفعل هذا الخطأ المنهجي، وإذا شئنا فهم هذا الموقف نأخذ **العامري** على سبيل المثال من خلال كتابه "**السعادة والإسعاد**". بحيث يبدأ بحثه حول مسألة السعادة بالتمييز الأرسطي لهذا الموضوع، يقول فهناك « السعادة الإنسية، أي التي تخص الإنسان بوصفه نفسا وبدنا (يشتهي ويغضب الخ)، وبين السعادة العقلية، وهي الخاصة بالنــفس الناطقـــــة »[2]، ومــن خلال هـــــذا الكتاب نجد الصيغ الكثيرة التي يعتمد عليها العامري يقول أفلاطون، أو قال أرسطو أو غيره، أي الاقتباس فقط لهؤلاء الأعلام دون إبداء رأيه هو في تلك المسائل، ومن ثم حسب

1 - الجابري، محمد عابد، المصدر السابق، ص: 293.
2 - المصدر نفسه، ص: 397.

اعتقادي، ومن دون الإشارة إلى نماذج أخرى يمكننا اعتبار أن هذه المقتبسات انعكست سلبا على منهجية بحثنا من جهة، وساهمت في الاعتماد على أطروحات الغير، مما سهل انتقال هذه المسائل إلى ثقافتنا، ومن ثم تبنيها والدفاع عنها .

وكخلاصة عامة لهذا العنصر يمكننا أن نستنتج نتيجة أولية أن السعادة هي الأخرى عنصر قيمي ثاني لم يكن من إبداع هذه الثقافة، بل هو عبارة عن موروث مثله مثل الموروث الفارسي الأول **أخلاق الطاعة**، وقد تمثل في فكرنا الأخلاقي العربي فيما بعد عن طريق مساهمات بعض فلاسفتنا، والذين جعلوه جزء لا ينفك عن منظومة أخلاقنا فغرفت بأخلاق السعادة وتحولت فيما بعد إلى سوق للقيّم، كل يعالجها ويفهمها حسب منطقه.

وبعد تحليل هذين المفهومين وهما - السعادة والطاعة- تبين أنهما غير أصيلين في ثقافتنا، فهل من أخلاق أخرى وقيم ثانية وجدت في ثقافتنا أرضا خصبة لتزدهر وتنمو وتؤسس لها مذاهب ومريدين كما هو الحال بالنسبة لمعتقدات الصوفية ؟

الموروث الصوفي: أخلاق الفنـــــاء

سبق أن اشرنا إلى أن أخلاق الطاعة مثلت القيمة المثلى التي ميزت القيّم الكسروية في الحضارة الفارسية وكيف تسربت هذه القيمة إلى ثقافتنا وأصبحت من أبرز البنى المشكلة لقيّمنا الأخلاقية عندما انتقلت عبر حركة التدوين من خلال الترجمة الواسعة لأعمال تلك الثقافة، ومن ثم فإن الموروث الصوفي لا يكاد ينفك كذلك عن تلك الحركية التي شهدتها الحضارة العربية في تلك الحقبة التليدة، فالأخلاق الصوفية كذلك تضمنها كتب الأدب، "**وآداب الكتاب** " و"**الآداب السلطانية**"، وهكذا راج هذا الوافد، كما كان رائجا في عهد الساساني في حضارة فارس، لكن الشيء المهم الذي نريد أن نتوصل إليه هو « تلك العلاقة التي يمكن أن تكون قد قامت بين أخلاق الفناء- موضوع البحث- وبين الأصناف الأخرى من الموروثات، وما نقصده هنا ليس ما قد يكون هناك من علاقة داخلية على مستوى نظام القيم، [...] وإنما ما يهمنا في هذا

الفصل، ما قد يكون هناك من علاقة على مستوى البداية، بداية انتقال أخلاق الفناء إلى الحظيرة العربية الإسلامية»[1].

وقبل الإسهاب في معالجة هذه الفكرة، يتوجب علينا توضيح إحدى المفارقات وهي حقيقة أن أخلاق الفناء، أو فكرة الفناء نفسها ليست هي أخلاق الحياة كما دعا إليها القرآن واعتنقها صحابة الرسول وعامة المسلمين فيما بعد خاصة أمورهم الدنيوية والعبادات، كما أن فكرة الفناء « لا تستقيم مع عقيدة التوحيد كما قررها القرآن، والتي تعني بكل بساطة نقيض الشرك سواء بمعنى الشريك أو الإشراك »[2]. وفكرة التوحيد لدى المسلمين لا تعني المماثلة أو تشبيه الذات العلية، وعليه هناك فاصل واسع بين فكرة الفناء عند المسلمين وبين هذا الموروث.« فالمعنى الذي يريد المتصوفة إعطاءه "التوحيد" أو" الإتحاد" أو" التوحيد"- وتتضمن جميعا معنى "الفناء"- لا أصل له في الإسلام.وبالأحرى لا أصل له عند العرب ما قبل الإسلام الذين جعلوا المسافة بينهم وبينه غير قابلة لأي اتصال، حتى على مستوى الدعاء والعبادة إلا بتوسط الأصنام.إنه الشرك نقيض التوحيد»[3]. وعليه بعد هذا التوضيح فلا مرجعية لفكرة الفناء في ثقافتنا الإسلامية، ولا في عقليتنا العربية ومن ثم النتيجة الحتمية هي أن أخلاق الفناء أمر وافد، وبالتالي ما يدعيه بعض المسلمين على أن الصوفية فكرة إسلامية أمر غير صحيح حسب ما يراه الجابري، وانطلاقا من هذا يمكن اعتبار أخلاق الفناء موروث فارسي، أي أنها عامل خارجي.لكن الأمر البديهي في هذه المسألة أن الوافد لا يتجذر ولا يتأسس في حضارة ما إلا إذا توفرت الظروف المناسبة له للإستيطان ، كما أن أخلاق الفناء عبارة عن سلوك ينطوي على موقف سلبي من الحياة، وهذا ما يشكل في حد ذاته عامل تناقض مع القيّم الإسلامية والعربية التي انبنت على فضائل وقيّم إيجابية خاصة مع الخلفاء الراشدين الذين كانوا ينظرون إلى الحياة بنظرة إيجابية مكنتهم من الأخذ بالأسباب والاعتماد كذلك على البعد الروحي والديني لهذه الرسالة.

1 - الجابري، محمد عابد، العقل الأخلاقي العربي، ص: 428.
2 - المصدر نفسه، ص: 429.
3 - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

إن العامل الخارجي الذي كان له السبق في تكوين هذا المفهوم تجسد في ثقافات متعددة، « وتحدثنا المصادر التاريخية أنه في عام 200هـــ، ظهرت بالسكندرية طائفة يسمون (الصوفية) يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويعارضون السلطان في أمره، وقد ترأس عليهم رجل منهم يقال له أبو عبد الرحمان الصوفي »[1]. وبالتالي هذا الموروث كانت له كذلك قبليات في كل من مصر وسوريا والعراق، والذين حاولوا التميز بالعبادة فكانوا يلقبون بالسائحين وكان هذا الأمر واقع قبل الإسلام، كما أننا نجد ظاهرة مختلفة عن هذا الاتجاه إذا عاينا البصرة والكوفة في أواسط الفترة الأموية، بحيث نجد أنفسنا أمام الموروث الصوفي الفارسي بصيغ متعددة وتركز في هاتين المدينتين بصورة واضحة لأن سكان تلك المناطق كانوا من الفرس ومناوئين للحكم الأموي فحاولوا أن يقفوا في وجه هذه السلطة بأسلوب يتميز بنشر الأفكار المعارضة لهذا الوضع – السلطة – أفكار تتسم بالسلبية قوامها الزهد والإعراض عن الحياة ومحاولة نشر أخلاق الفناء بصفة إسلامية بهدف توظيفها كما أشرنا عند حكام الدولة الأموية. « وهذا ما أكده عدد غير قليل من الباحثين الإيرانيين المعاصرون على غرار الشيبي الذي قال أن التشيع والتصوف كانا من الأسلحة التي حارب بها الفرس العرب للقضاء عليهم»[2]. وما يؤكد هذا القول ويرسخ فكرة الصوفية بأنها ذات أصول فارسية. وإذا ما حاولنا استعراض زعماء هذه الحركة، نجد مثلا حبيب العجمي الفارسي* الذي لقب بالقطب الغوث، والذي نستخلصه من سيرة هذا الشخص « أنه يمثل نموذج الشخصية التي تترك الترف والمال والإمارة والجاه وتصطنع الزهد والتصوف طلبا لمنزلة أكبر وجاه أوسع»[3]. إضافة إلى نماذج أخرى معروفة في التاريخ شكلت بداية انتقال الوافد الجديد إلى الثقافة العربية الإسلامية ومن أبرزهم إبراهيم ابن الأدهم الذي عرف باسم شيخ الصوفية وأول زاهد على وجه الحقيقة، لكن كما سبق ووضحنا من تضافر تلك العوامل التاريخية التي ساهمت في تسرب هذا الموروث إلى ثقافتنا، إن

1 - الجابري، محمد عابد، العقل الأخلاقي العربي، ص: 431.

2- المصدر نفسه، ص: 432

*- حبيب العجمي الفارسي تقول الروايات أنه اتصل بالحسن البصري، وكان من كبار التجار.كان متهم بأكل الربا، وأنه كان يأتي مسجد البصرة يحضره أهل الدنيا والتجار، ويتكلم الفارسية إلى أن تأثر بمواعظ الحسن البصري، فتاب وأصبح صواما زاهدا عابدا متصدقا .

3 - المصدر نفسه، ص: 432.

ذلك لم ليحدث لولا الوضعية المتقلبة التي عاشها المجتمع العربي وهي ما تعرف بأزمة القيم خاصة بسبب تلك الحرب الأهلية الطويلة والمأساوية التي عانى منها المجتمع العربي الإسلامي منذ الثورة على عثمان: حرب الجمل، حرب صفين وحروب الخوارج فحروب الأبناء، أبناء الصحابة بعد وفاة معاوية وما رافق ذلك من أعمال هزت الضمير الديني والخلقي هزا كضرب الكعبة وقتل الحسين ..»[1].

وكخلاصة نهائية لهذا الموروث وأقصد **الموروث الصوفي** نقول أن عملية الفناء في حد ذاتها هدف الفكر الصوفي، بل هي عبارة عن مرحلة يصل من خلالها المريد أو الفرد إلى حقيقة الكشف، وهذا لن يتم بالحصول على مرحلة الفناء والتخلص من كل المعطيات الحسية والشهوانية، والأهم من كل هذا التحليل هو معرفة « أن أخلاق الفناء التي تحكم الموروث الصوفي في الثقافة العربية تجد أصولها فيما قبل الإسلام: في التصوف الفارسي من جهة، والتصوف الهرمسي في الإسكندرية وإنطاكية من جهة أخرى»[2]. ووجود أزمة قيّم شابت منظومتنا الثقافية العربية سهلت وساهمت في استقبال هذا الموروث.

وعليه فبعد هذا الاستنتاج لتلك القيّم الثلاث السابقة الذكر وتأكدنا أنها كلها عبارة عن قيّم ولجت إلى ثقافتنا، ولم تكن أبدا من أخلاقنا ومبادئنا، فهل من قيمة أخلاقية تدين بها إلى الثقافة العربية؟

الموروث العربي الخالص (أخلاق المروءة)

أول ما يواجه أي باحث في الاستقصاء حول مواضيع من هذا النوع وخاصة في حقب زمانية بعيدة هو عامل المصادر التي عالجت تلك المواضيع، خاصة أن الموروث الذي نريد البحث فيه هو عبارة عن قيمة أخلاقية عربية خالصة، أي أن جذورها تمتد إلى ما قبل الإسلام (الجاهلية)، ونحن في هذا الإطار لا نتهم مصادرنا بأنها غير موضوعية أو مزورة، وبالتالي شكّنا ليس سلبيا فقط، لأننا حسب الجابري نرى في

1 - الجابري، محمد عابد، العقل الخلاقي العربي، ص/ ص: 436، 437.
2 - المصدر نفسه، ص: 487.

كثير من تلك المصادر أنها تحوي على جانب كبير من الحقيقة مادام أنها « تمدنا بقيّم مناسبة لنمط الحياة السائد في العصر الجاهلي، أعني أنها تجد ما يبررها في الحياة الاجتماعية التي عرفها ذلك العصر»[1]، أي أنّ كثيرا من أنماط الحياة لم تشهد تغيرا على مستوى الكيف أو النوع، أي بصورة أكثر وضوحا أن كثيرا من قيّم تلك الفترة، أو قيّم ذلك الموروث كالشجاعة أو الكرم أو الجود بقيت قيّما يمجدها الناس مثل الماضي(الجاهلية) وفي الإسلام وما بعده كالعصر الأموي أو غيره، ولكن الملاحظة الأولية في هذه القيّم أنها قيم مشتركة موجودة في كل الثقافات وعند كل الشعوب، لذا حتى يمكننا تحديد قيّم تميز **العقل الأخلاقي العربي** لابد من الاعتماد على دليل يسميه «الحضور والغياب»[2]. أي محاولة توضيح المفاهيم والقيّم الغائبة في موروثنا العربي فمثلا كلمة **طاعة**، والتي قلنا أنها ذات منبع فارسي والتي راجت بصورة واسعة في مفاهيمنا، خاصة الدينية والسياسية كطاعة الله و طاعة السلطان، كان في الجاهلية كلمة تعرف بالسؤدد والتي تعني كذلك الطاعة والرئاسة، و كانت عبارة عن قيمة اجتماعية كبيرة في مجتمع القبيلة.

وفي توضيحنا لموروث **المروءة** واعتباره كقيمة محورية في ثقافتنا العربية يتطلب منّا البدء **بابن قتيبة**، الذي يعتبره الجابري المصدر الأول في الموضوع مادام انه خصص حيزا لا بأس به من كتاباته خاصة كتاب **السؤدد** والتي يجعلها في المرحلة الثالثة...ضمن أخلاق طبقـــة الخاصة بعـــد السلطـــان والجند وهنا هي في هذا الإطار« ليست قيمة مركزية، بل هي جملة القيّم التي يتحقق بها السؤدد »[3]. و رغم هذا التطبيق، فإن ابن قتيبة لا يوليها الشرح والكلام الوافي بحيث خصص لها صفحة ونصف فقط، وعموما كلمة **المروءة** كانت مفردة نادرة في الجاهلية وبعد الإسلام، حيث لم تذكر في القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة، وإن ذكرت فإنما وردت في الأحاديث الضعيفة، أما رواج هذه اللفظة كان في الفترة الأموية وذلك لملاءمتها للأوضاع الاجتماعية السائدة التي كانت تتدرج في ما يعبر عنه اليوم بالسلوك

1 - الجابري، محمد عابد، العقل الأخلاقي العربي، ص: 496.
2 - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
3 - المصدر نفسه، ص: 506.

الأرستقراطي، أي ذلك السلوك الذي كانت تسمّى به الدولة الأموية، وعليه فالمروءة وكأنها عبارة أو مفردة خاصة بفئة معينة فقط، وامتدادا لهذا الطرح فإن الجابري يعتبر« ابن المقفع المروج الأكبر للفظ المروءة كفضيلة أخلاقية تلخص وتكشف معاني الفضل والأدب وسمو المنزلة»[1]، وكل هذا المعنى ينحو بدرجة كبيرة إلى أن هذه القيمة متعلقة بأدب الدنيا، لكن هذه الملاحظة لا تلغي بالضرورة أدب الدين لأنه كذلك اعتمادها في المجال الديني، وبالفعل ما جاء في بعض الثر أنه لا دين إلا بالمروءة وبصفة عامة يمكننا القول أن المروءة كقيمة أخلاقية بارزة لاقت كثير من الاهتمام والتمجيد سواء في الماضي أو في الحاضر « ومن جملة من امتدحوا المروءة من المحدثين شيخ الأزهر **محمد الخضر حسين** الذي كتب نصا بعنوان "**المروءة ومظاهرها الصادقة**"، بحيث اعتبرها خصلة رفيعة القدر »[2]. إضافة إلى **أحمد أمين** الذي يعد من المدافعين على مثل هذه الخصال، بحيث ذكر في كتابه " **فيض الخاطر**"، مقالة حول المروءة، ولكن بعد كل هذه المقدمة حول هذا اللفظ، فإن السؤال البديهي الذي يطرح هو ما المقصود بالمروءة؟

إن مفهوم **المروءة** في الذهن العربي يشمل الخصال المحمودة كلها ويمنع من جميع الصفات المذمومة، ومن جملة الخصال الحميدة مثلا صفة الكرم، والتي تميزت في تاريخنا العربي وتهدف أبرز الموروثات التي تنفرد بها هذه الحضارة، وقد امتدح القرآن فيما بعد هذه اللفظة ووعد المتصفين بها بالجزاء خيرا، كما تعني كلمة الكرم في موروثنا العربي بدلالة أخلاقية أخرى المعروف « والمعروف هو ضد المنكر من جهة، وهو الجود والكرم من جهة ثانية »[3].

بالإضافة إلى تضمن هذا المفهوم دلالات أخرى كالتخفيف من أثار القحط والجفاف وبرد الشتاء وغيرها، وبالتالي فإن هذا اللفظ يعني عموما الخير للفضائل. ويعد من أبرز الباحثين الذين عالجوا هذا الموضوع خاصة في كتابه "**أدب الدنيا**

1 - الجابري، محمد عابد، العقل الأخلاقي العربي، ص: 507.
2 - المصدر نفسه، ص: 509.
3 - المصدر نفسه، ص: 512.

والدين"، بحيث نجده يعرف المروءة بقوله « اعلم أن من شواهد الفضل ودلائل الكرم: **المروءة**، التي هي حيلة النفوس وزينة الهمم. فالمروءة: مراعاة الأحوال إلى أن تكون على أفضلها حتى لا يظهر منها قبيح عن قصد، ولا يتوجه إليها ذم باستحقاق»[1].

ومن هنا نستطيع القول مجددا أن **المروءة** عبارة عن قيمة اجتماعية كما تتجلى في الظاهر، ليست متأصلة في الفرد، أي بالطبع. بل الوصول إليها يتوجب علو الهمة وشرف النفس، وهي عبارة إذن عن جهد ومعاناة يبذله الفرد لبلوغ هذه القيمة الأخلاقية السامية مادام أنها كل مكارم الأخلاق تلتقي فيها، ومادام أن المروءة ليست سهلة التحقيق كأن يسعى دوما شيخ القبيلة لبلوغها وهي بذلك « سلطة معنوية تنوب عن سلطة الدولة في مجتمع اللادولة، إنها من هذه الناحية جماع خصال الأرستقراطية القبلية، كما عرفها المجتمع العربي في الجاهلية »[2]، وبالتالي تعد هذه الخصلة من أبرز موروثات العقل الأخلاقي العربي ومكوناته، فبعد معرفة الموروث الخالص الذي أنتجته الثقافة العربية ينبغي علينا معرفة الأخلاق الإسلامية الخالصة.

المـــوروث الإســـلامـــي الخالـــص:

من المسلمات الواضحة التي لا تقبل النقاش أن الإسلام كدين أقوى من كل مبادئ أخلاقية سامية تسمو بالإنسان إلى درجة خلق الملائكة، لكن رغم ذلك فإن التأليف في مجال الأخلاق الإسلامية تأخر شيئا بالموازاة مع ظهور الشريعة الإسلامية، وربما العوامل المهمة والدافعة إلى وجوب التأليف في هذا المجال هو وجود التنافس بين التيار **اليوناني** و**الفارسي** بما يحملانه من قيّم أخلاقية أقل ما يقال عنها أنها مؤثرة في السلوك الإنساني، وبالتالي هذا الانفتاح على موروث الأخر هو الذي دفع ببعض علمائنا إلى الإحساس «والشعور بالحاجة إلى علم أخلاقي إسلامي يضاهي أو يمتص أخلاق الموروثات الأخرى بعد تأسيسها على مبادئ الإسلام »[3]. ثم ربما هناك عامل ثالث حسب الجابري والذي ساهم في تحفيز العلماء إلى العناية بالحقل الأخلاقي وهو

1 - الجابري، محمد عابد، العقل الأخلاقي العربي، ص: 526.
2 - المصدر نفسه، ص: 531.
3 - المصدر نفسه، ص: 536.

الجانب المتصوفة المتكلمين حسب الجابري والذين أسسوا لأنفسهم علما سموه بعلم المعاملة، وهو عبارة عن خندق إن صح القول يميّزهم عن باقي العلماء أو الفقهاء الذين يمتازون بعلم الظاهر أما علم فنهم يختصون بعلم الباطن، وبعد هذا التوضيح يقول الجابري أن الحارث المحاسبي يعد صاحب أقدم نصوص في الأخلاق، والتي تشير إلى الموروث الإسلامي الخالص، بحيث أن فترة عيشه في زمن صار فيه الدين مجرد قشور ومظاهر، وطغت المنفعة والمصلحة على الناس الأمر الذي جعله يبحث في مجال أخلاق، ليكشف بعد ذلك أن ليس الفساد هو حب الدنيا، ويعد المال هو المحرك الرئيس للشهوات والملذات لذا الحل يكمن في رأيه هو كف أيدي الناس عن جمع المال، كما أن ظروف الصراع التي كانتا حاصلة بين حكام تلك الفترة الأمين والمأمون(ابني هارون الرشيد) على الحكم وما أفرزته من اضطرابات خطيرة وخوف وقلق وعدم الاطمئنان، كلها عوامل ساهمت في إبراز أزمة القيم دفعت الناس إلى الحياة في أغلب الأحيان فخذ المحاسبي على عاتقه تأسيس مشروع " علم أخلاق الدين " فكان كتابه (العلم) والذي ميز فيه بين ثلاث أصناف من العلم «علم يتخذ الدين موضوعا له: العلم بالحلال والحرام (الفقه) والعلم بأخلاق الدين والعلم بالله »[1]. ومجمل هذه العلوم ترتكز على أمر رعاية ما أمر به الله أن يرعاه وخاصة العلم الثاني وهو- أخلاق الدين- التي ترسخ هذه النقطة، لأن ما أمر الله القيام به فقد أمر برعايته، والرعاية في الأخير تقوي لدى الإنسان الخشية من الله أو التقوى، وبالتالي نكون أمام علم شيده المحاسبي هو علم الاستعداد للآخرة، وبالتالي حسب هذا الطرح فقد أعطى المنهاج الصحيح للمسلم المثالي، وتواصلت هذه المجهودات بعد. مع عالم آخر هو الماوردي خاصة من خلال كتاب " أدب الدين والدنيا"، فإذا كان المحاسبي اهتم بالآخرة فقط، فهل الماوردي كان يعني ذلك ؟

إن المطّــلع على هذا الكتاب للما وردي يرى أن وجهته كانت لا تميز بين الدين والدنيا، وبالتالي فكأنه يرّد على الذين يقصرون الأخلاق على الدين، وبالتالي فالمرجع

1 - الجابري، محمد عابد، العقل الأخلاقي العربي، ص 547.

في الأخلاق حسبه هما « العقل والشرع ، وهما معا حاضران في أدب الدين والدنيا»[1]. وفي الأخير وكحوصلة لهذا الموروث نستطيع القول أن بدايات المحاسبي والماوردي ومحاولتهما في التأليف والتأسيس لأخلاق إسلامية تواصلت مع ثلة أخرى لا تقل مجهوداتهم عن الأوائل محاولين إبراز وتأكيد القيّم التي جاء بها هذا الدين على غرار الأصفهاني والغزالي وغيرهم.

1 - الجابري، محمد عابد، العقل الأخلاقي العربي، ص 570.

المبحث الثالث: النظرية الأخلاقية الإسلامية وأزمة القيّم عند طه عبد الرحمن[1]

لقد عنونّا هذا المبحث بهذه الصيغة رغبة منّا في الكشف عن موقف طه عبد الرحمن من أهم النظريات الأخلاقية التي شاعت في الفكر الفلسفي قديما وحديثا، سواء تعلق الأمر بمفكري الغرب أو بأقرانه من المفكرين العرب، كل ذلك حتى يتسنى لنا إدراك الخط الذي انتهجه وميزه داخل منظومة الفكر العالمي، وليس العربي والمغاربي فقط.

غير أنّ الوقوف على موقف طه عبد الرحمن من الفكر الأخلاقي يتطلب منا بيان كيفية استقباله للفلسفة الأخلاقية كما تبلورت في أهم محطاتها التاريخية، بدءا باليونان وانتهاءا بالفكر الحديث الغربي والعربي معا، فكيف كان موقفه من ذلك؟

لم يتميز الفكر الأخلاقي عند طه عبد الرحمن من النظريات الأخلاقية التي شاعت في الفكر الفلسفي قديما و حديثا، سواء تعلق الأمر بمفكري الغرب أو بأقرانه من المفكرين العرب بخاصية **النقد** أو **الهدم**، بل كانت له اقتراحات هامة في هذا المجال، وذلك من منطلق أن طه عبد الرحمن يرفض **التقليد** أيّا كان نوعه، ويدعو إلى الإبداع والتجديد. وانطلاقا من هذا الأساس قسمنا هذا المبحث الخاص بالفكر الأخلاقي إلى قسمين، أحدهما نتناول فيه الجانب النقدي, أو الهدمي إن صح التعبير، والآخر نستعرض فيه الجانب البنائي أو التأسيسي.

أولا: موقف طه عبد الرحمن النقدي للنظريات الأخلاقية الغربية القديمة والحديثة

1 / موقفه من فلسفة الأخلاق اليونانية(الأرسطية)

لقد كان موقف طه عبد الرحمن من الأخلاق كما تصورتها **الفلسفة اليونانية**، وعلى الخصوص الفكر الأخلاقي للمعلم الأول أرسطو موقفا نقديا، وذلك لما لهذا الأخير من تأثير على المسار التاريخي للفكر الفلسفي والأخلاقي عموما والفكر العربي

1- أنظر ملحق أعلام البحث، ص:174.

والإسلامي خصوصا، وفي هذا الإطار يقول طه عبد الرحمن: « وأما أرسطو فقد سار في الأخلاق على نهجه المألوف في وضع قواعد العلوم، فوضع أصول هذا العلم في كتابين أساسيين وهما: **الأخلاق إلى أوديموس** في خمس مقالات و**الأخلاق إلى نيقوماخوس** في عشر مقالات، وقد أحاط المسلمون بالنظرية الأخلاقية الأرسطية بفضل نص الترجمة الكاملة لكتاب "**الأخلاق إلى نيقوماخوس**"، وقد تناولوه بالشرح، ومن جملة من شـــــرحه "**الفارابي**" و"**ابن رشد**" »[1]، والمقصود بالنهج هنا هو العقلانية الأرسطية والتي ينتقدها طه عبد الرحمن ويعتبرها **عقلانية مجرّدة** كما ورد ذلك في مقدمة كتابه "**سؤال الأخلاق**"، حيث يقول:«العقلانية على قسمين كبيرين، فهناك العقلانية المجرّدة من "الأخلاقية"...وهناك العقلانية المسددة بالأخلاقية»[2]، ولاشك أن عقلانية **أرسطو** هي **عقلانية مجردة**، وهذا معناه بالنسبة لطه عبد الرحمن أن الأخلاقية أولى من العقلانية «الصواب أن الأخلاقية هي ما يكون به الإنسان إنسانا، وليست العقلانية كما انغرس في النفوس منذ قرون بعيدة، لذا ينبغي أن تتجلى الأخلاقية في كل فعل من الأفعال التي يأتيها الإنسان مهما كان متغلغلا في التجريد، بل تكون هذه الأفعال متساوية في نسبتها إلى الأخلاقية، حتى إنه لا فرق في ذلك بين فعل تأملي مجرّد وفعل سلوكي مجسد »[3]، وهذا يعني حسب فهمنا أن العقلانية عند طه عبد الرحمن أنواع: من أشهرها العقلانية البرهانية(المجرّدة)أي المفصولة عن الأخلاق والعقلانية الحجاجية(المسدّدة) والعقلانية المؤيدة،المرتبطة بالأخلاق ومادام الفكر الأرسطي ينتمي إلى العقلانية البرهانية، فإنه لا يمكن الاعتماد على القيّم الأخلاقية التي تحدث عنها أرسطو من فضيلة وعدل وشجاعة وغيرها، حيث يقول « إذا كان المقصود بالفلسفة البرهانية فلسفة تكون عبارة عن جملة من الأدلة التي تستوفي نفس المقتضيات المنطقية التي تستوفيها الأدلة في العلوم الدقيقة فلا وجود لمثل هذه الفلسفة

1- طه، عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2007، ص:387.
2 - طه،عبد الرحمن، سؤال الأخلاق" مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية"، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2000، ص: 14.
3 - المصدر نفسه، ص/ ص: 14،15.

على الرغم من أنف مجموعة من الفلاسفة من أمثال أرسطو وابن رشد وديكارت واسبينوزا...»[1].

هذا وقد وجه طه عبد الرحمن انتقادا شديدا لمفهوم العقل عند أرسطو «يقرر أرسطو أن العقل هو جوهر قائم بالإنسان يفارق به الحيوان ويستعد به لقبول المعرفة»[2]، حيث يرى أن التصور الأرسطي للعقلانية لا يتفق مع معايير تعريف العقلانية « لما كان التصور الأرسطي للعقلانية يخل بمعيار الفاعلية ومعيار التكامل الضروريين في تعريفه لها مع إساءة استعمال معيار التقويم، لزم أن نطلب تعريفا آخر لا يقع في هذا الإخلال ولا في هذه الإساءة»[3].

ومجمل القول أن طه عبد الرحمن يرفض القيّم الأخلاقية التي دعا إليها أرسطو جملة وتفصيلا، حيث يقول « إن أرسطو يستهل حديثه عن الأخلاق في كتابه "**الأخلاق إلى نيقوماخوس**" بالكلام عن الخير الأسمى بوصفه المقصد الأقصى الذي تتجه إليه أفعال الإنسان، فيقول إن البحث فيه ينبغي أن يختص بأفضل العلوم رتبة، وأن لا علم أشرف من علم السياسة، إذ هو الذي يعيّن من بين العلوم أوجبها للمدن، ويعيّن من بين أصنافها أوجبها لكل طبقة من مواطنيها[...] ومتى كان علم السياسة يستخدم كل العلوم العملية الأخرى، وكان هو الذي يشرع ما يجب فعله وما يجب تركه »[4]، ويضيف قائلا « إن هذه الأخلاق التابعة للسياسة والخادمة للمدينة عرض لها بسبب هذه التبعية وهذه الخدمة القصور من وجهتين:

أ- أن هذه الأخلاق موضوعة وضعا إنسانيا، فتعلقت بالإرادة الإنسانية من دون الإرادة الإلهية.

ب- أنها موضوعة لفئة من الناس، فتعلقت بالمواطنة المدنية دون الفطرة الإنسانية»[5].

1- طه، عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2003، ص: 47.
2- طه، عبد الرحمن، "سؤال الأخلاق ، ص: 62.
3- المصدر نفسه، ص: 64.
4- طه، عبد الرحمن، "تجديد المنهج في تقويم التراث"، ص/ ص: 401، 402.
5- المصدر نفسه، ص: 402.

2/ موقف طه عبد الرحمن من فلسفة الأخلاق الحديثة(إيمانويل كانط)

نتطرق في هذا المطلب لموقف طه عبد الرحمن من الفكر الفلسفي الأخلاقي الحديث، وبالتحديد النظرية الأخلاقية للفيلسوف الألماني **إيمانويل كانط**، وذلك لأن هذا الأخير يشكل في نظرنا عماد الحداثة الفلسفية في الغرب، والتي كانت وراء ما يسمى بالأخلاق اللاّدينية.

إنّ كانط جعل الأخلاق تعبيرا عن الإنسان من حيث هو **غاية** في ذاته، وبالتالي اعتبر الأخلاق مفصولة عن المصدر الإلهي، وهو الأمر الذي دفع بطه عبد الرحمن إلى بيان مكامن النقص في هذا التصور الدنيوي المحض للأخلاق.

في كتابه(**سؤال الأخلاق**) عرض طه عبد الرحمن الموقف الأخلاقي الكانطي الذي يتأسس على مبدأ **الإرادة الخيّرة**(النية الطيّبة أو الحسنة)، والتي تتمثل خيريتها في ذاتها من حيث هي أمر مطلق يطاع لذاته، وليس في أثارها ونتائجها النافعة، حيث يقول:«لقد ذهب كانط إلى أنه لابد في تأسيس الأخلاق من الصدور عن شيء هو خير بإطلاق بحيث يكون شرطا وسببا في كل قيمة أخلاقية، وليس هذا الشيء إلا ما سماه ب"**الإرادة الخيّرة** »[1]، ويردف قائلا في عرضه لموقف كانط «ولما كانت الإرادة الخيّرة إرادة عاقلة بعقل خالص، صارت لا تتعلق إلا بالأفعال التي تأتي على وفق الواجب كما يمليها عليها هذا العقل...ولا مجال فيه للتبعية لغيره، إن طمعا في الثواب أو خوفا من العقاب»[2]، أي أن الإرادة الخيرة كما يراها كانط هي التي تعمل بدافع الواجب من أجل الواجب.

ولكن طه عبد الرحمن ينظر إلى هذا التصور الأخلاقي نظرة نقدية معتبرا إياه موقفا مثاليا ومفصولا عن الإرادة الإلهية، وفي هذا المجال يقول: «وهكذا بفضل مبدأ الإرادة الخيّرة يبدو أن بناء صرح الأخلاق في غنى عن الإقامة على قاعدة الإيمان بالله أو قاعدة إرادته المطلقة»، ومعنى هذا كما فهمنا أن الأخلاق ليست بحاجة مطلقا إلى الدين، بل تكتفي بذاتها بفضل العقل العملي الخالص كما يرى ذلك كانط نفسه.

1- طه، عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص: 35.
2- المصدر نفسه، ص: 36.

وقد ذهب طه عبد الرحمن بعيدا في نقده لكانط متهما إياه بأنه جعل من الدين فرعا من الأخلاق عوض أن يكون الدين هو الأصل والأخلاق هي الفرع « وهكذا يتضح أن هذين المعتقدين "خلود الروح"و "وجود الإله"هاهنا أنزلا منزلة مسلمتين، جاءا تابعين للأخلاق»[1]، بل ويضيف قائلا: « يمكن القول بأن "**كانط**" سلك في بناء نظريته الأخلاقية طريقين اثنين يوضحان كيف أن تأثير الدين في الأخلاق لا يمكن أن نحصره في شكل أو شكلين...بل إن له أشكالا عدة منها الظاهر والقريب، ومنها الخفي والبعيد، ومن أخفاها وأبعدها أن يقع في التوسل بالدين في قطع الصلة بالدين كما إذا أراد العلماني أن يضع نظرية بعناصر مأخوذة من الدين، ولعل الطريقين هما شكلان من أشكال هذا التأثير الديني الخفي في بناء نظرية أخلاقية علمانية»[2].

ومجمل القول هنا أن طه عبد الرحمن يرفض الأخلاق الكانطية رفضا تاما، ويفهم ذلك من خلال صريح العبارة «لا مجال للشك في أن كانط أقام نظريته الأخلاقية العلمانية على قواعد دينية مع إدخال الصنعة عليها، حيث استبدل الإنسان مكان الإله مع قياس أحكامه على أحكامه، فإذن ليس لهذه النظرية من وصف العلمانية إلا الظاهر، بحيث تصير العلمانية هنا عبارة عن "ديانة" خفية مثلها مثل الديانة الجلية في الأخلاق المنزلة، لا تفترق عنها إلا في كون المستحق للتعظيم فيها صار هـــو الإنسان العيني، وليس الإلـــه الغيبي»[3].

3/ موقف طه عبد الرحمن من الأخلاقية المعاصرة(الجابري)

وسنتعرف في هذه النقطة على الموقف النقدي لطه عبد الرحمن من فلسفة الأخلاق المعاصرة من حيث هي امتداد للعقلانية الحديثة، والتي عجزت في نظره عن تقديم تصور شامل وكلي لمنظومة الأخلاق من حيث هي منظومة كونية، وهو الأمر الذي يتنافى مع التوجه الأخلاقي ذي **النزعة الصوفية** لطه عبد الرحمن، وفي هذا الإطار لم يكتف بنقده لفلاسفة الغرب المعاصرين له فقط، بل اتجه إلى نقد معاصريه من المفكرين العرب الذين تأثروا بالحداثة الغربية، ولا سيما مواطنه "محمد عابد

1- طه، عبد الرحمن، المصدر السابق، ص: **38.**
2- المصدر نفسه، ص: **38 .**
3- المصدر نفسه، ص: **40.**

الجابري" الذي سوف نتخذه نموذجا نقديا في هذا المجال باعتبار أن فكره يعد في نظر طه عبد الرحمن استمرارا للفكر الغربي المعاصر.

في كتابه **(سؤال الأخلاق)** يشير إلى موقف بعض الباحثين والمفكرين العرب، وخاصة المغاربة منهم قائلا: « لقد ظهرت في دراسات التراث العربي في النصف الثاني من القرن المنصرم بدع فكرية كثيرة نشرها بعض الباحثين المغاربة والتي تقول بأن العطاء الفكري في الغرب الإسلامي عطاءا **عقلانيا برهانيا**، بينما ظل في المشرق عطاءا عرفانيا خياليا »[1]، وهذه إشارة غير مباشرة – حسب فهمنا المتواضع- لتلك الدراسات التي أصدرها المفكر المغربي **محمد عابد الجابر ي*** الذي اتخذ من العقلانية المعاصرة ومن الرشدية مرجعية فكرية.

وفي الفصول الثلاث من الباب الأول في كتابه **"تجديد المنهج في تقويم التراث"**، تطرق طه عبد الرحمن لموقف **محمد عابد الجابري** من التراث العربي الإسلامي، لا ليعرضه وفقط كما عرضه صاحبه، بل ليعيد النظر فيه من خلال دراسته النقدية، حيث يرى أن الجابري وقع في تناقضات وأخطاء كثيرة في دراسته التحليلية والتقويمية للتراث العربي الإسلامي، وفي هذا السياق يقول« إن الآليات الاستهلاكية التي استخدمها الجابري في تقويم التراث تنبني على مبادئ ثلاث تعارض المبادئ التراثية الأصلية، وهذه المبادئ المعارضة هي: مبدأ الموضوعية ومبدأ العلمانية، ومبدأ النظر المتوحد »[2].

ونفهم من هذا أن محمد عابد الجابري- حسب طه عبد الرحمن- قد اهتم **بنقــد التراث**، ولكنه لم يستعمل الآليات المناسبة لذلك، لأن « معالجة الجابري للتراث مفتقرة إلى هذا النقد الضروري، حقّ للقارئ أن يتحفظ في النتائج التي توصّل إليها وسائله، إن لم يذهب به هذا التحفظ إلى حد التشكك في قيمتها الإجرائية »[3].

1- طه، عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص:200.
2- طه، عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص: 41.
***- ويقصد بهذه الدراسات التي أصدرها الجابري: نحن والتراث، تكوين العقل العربي، بنية العقل العربي.**
3- طه، عبد الرحمن، المصدر نفسه، ص/ ص: 41،42.

و**نستنبط** من هذا القول أنه مادام الجابري قد استعمل وسائل غير مناسبة في دراسته للتراث العربي الإسلامي، فإن النتائج التي توصل إليها لا يمكن الأخذ بها، لأن الجابري قام بقياس التراث بمقاييس غير أصلية، بل إن طه عبد الرحمن ذهب إلى أبعد من هذا في نقده للجابري متهما إيّاه بأنه اعتمد على مبادئ لم تعد مستعملة حتى عند الغربيين أنفسهم وذلك من خلال قوله « إن ما أسماه "بالتصور العلمي في أرقى مراتبه" لا يمكن التسليم به، فالمصادر الفرنسية التي اعتمدها في بناء منظوره العلمي من العقل والتي ذكر بعضها تنتمي إلى النصف الأول من هذا القرن، إن لم يكن بعضها ينتمي إلى فترة قبلها»[1].

ويواصل طه عبد الرحمن نقده للأسس التي اعتمدها الجابري قائلا:« الحاصل أن استخدام الجابري لآلية المقابلة يخرج خروجا عن الضوابط المنطقية المقررة فيها »[2]، ويؤكد ذلك أكثر « إن التقسيم الثلاثي البرهان، البيان، والعرفان تقسيم فاسد[...] ولو أن الجابري اعتمد معيارا موحدا لكان له الخيّار في تقسيمات متعددة »[3]. وهنا يؤاخذ طه عبد الرحمن الجابري على هذا التقسيم والتجزيء المصطنع للعقل.

و**خلاصة القــول** حول **حوار** طه عبد الرحمن للجابري أن هذا الأخير يرفض أيضا ما ذهب إليه الجابري شكلا ومضمونا ويعتبره بدعة شاذة وفي هذا المعنى يقول « إن العقلانية المجردة التي يرفعها هذا الباحث إلى أعلى المراتب، لا تنزل عندنا إلا الرتبة الدنيا من رتب العقلانية، إذ تعلوها رتبة العقلانية المسددة ومن فوقها رتبة العقلانية المؤيدة »[4].

وبعد هذه الجولة **النقــدية** مع طه عبد الرحمن للفكر الأخلاقي اليوناني والحديث والمعاصر، ننتقل في المطلب الموالي إلى مرحلة البناء والبديل الذي يقترحه كنموذج ونظام أخلاقي يراه مناسبا للإنسان. فما هو هذا البديل؟

1- طه، عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص/ص: 42،43.
2- المصدر نفسه، ص: 48.
3- المصدر نفسه، ص: 55.
4- طه، عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص: 200.

ثانيا: طه عبد الرحمن وفلسفته الأخلاقية البديلة

بعد أن تعرفنا على موقفه النقدي من بعض النظريات الأخلاقية الغربية والعربية، ننتقل في هذه النقطة إلى الحديث عن المشروع الأخلاقي البديل الذي يقترحه المفكـــر المغربي طه عبد الرحمن، فعلى ماذا يتأسس هذا المشروع؟

يتأسس المشروع الفلسفي الأخلاقي عنده على مسلمتين أساسيتين هما:

الإنسان بين "الأخلاقية" و"العقلانية":

إذا كان الفلاسفة الغربيون، ونقصد بهم أرسطو، ديكارت وكانط، ينظرون إلـــى الإنسان نظرة عقلانية، أي أن جوهر الإنسان هو العقل، فإنّ طه عبد الرحمن ينظر إلى هذه المسألة نظرة مخالفة، فهو يرى أن جوهر الإنسان هو "الأخلاقية" وليس "العقلانية"، ويبدوا ذلك جليا في مختلف مؤلفاته كما يشير إلى ذلك الدكتور **"كمال عبد اللطيف"** في كتابه " أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب"، حيث يقول:« وحددت مصنفاته الثانية بدايـــة مقالته السجالية في نقد أطروحات وتصورات سائدة في الفكر الفلسفي المغربـــي، كمـــا حددت الملامح الكبرى لتوجهه الفكري المسنود بتجربة في الرياضة الروحية المتشبعة بالمنزع التخلقي والأخلاقي، وهذه المصنفات هي ((في أصول الحـــوار وتجديـــد علـــم الكلام))**1987**، و((العمل الديني وتجديد العقل))**1989**، ثم ((تجديد المـــنهج فـــي تقـــويم التراث)) **1994**»[1]، ويردف قائلا: « إن كتاب سؤال الأخلاق[...]في نظرنا يضم المفاتيح النظرية التي تكفل فهما أوضح وأفضل لمشروع الرجل الفكري »[2].

وبالفعل فإنّ طه عبد الرحمن يركز في مشروعه الفلسفي على أخلاقية الإنسان في كتابه "سؤال الأخلاق"، حيث يعتبر صفة الأخلاقية مسلمة بها يكون الإنســـان إنســـانا، ومضمون هذه المسلمة كما يقول:« لا إنسان بغير أخلاق[...]، ويترتـــب علـــى هـــذه المسلمة أن هوية الإنسان أساسا ذات طبيعة أخلاقية»[3]، ومعنى هذا أنّ الأخـــلاق فـــي

1 - عبد اللطيف، كمال، أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب، ص/ ص: 133 ،134.
2- المرجع نفسه، ص: 134.
3- طه، عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص: 147.

نظره- حسب ما فهمنا- ترادف العقل المؤيّد في مقابل العقلانية التي تـــرادف العقـــل المجرّد*.

ونستنبط على ضوء ما سبق أن طه عبد الرحمن يدعو إلى "الأخلاقية" كبديل للعقلانية، وهو بذلك يساهم في تطوير "النظرة الأخلاقية للإنسان" من أجل حماية المصير البشري الذي أصبح على مقربة من الهلاك إذا لم ينتبه إلى البعـــد الأخلاقـــي فـــي المنظومـــة المعرفية، وبذلك يمكن القول أن طه عبد الرحمن ذو توجه **إيتيقي** عملـــي أكثـــر منـــه أخلاقي عقلاني نظري، ولكن ما هي مرجعية طه عبد الرحمن فـــي بنـــاء مشـــروعه الأخلاقي البديل؟

الأخلاق والدين عند طه عبد الرحمن

يتأسس المشروع الفلسفي الأخلاقي لطه عبد الرحمن على مرجعية دينية إسلامية واضحة، حيث يعتبر أن «الربط بين الأخلاق والدين هي أصل الأصول»[1].

وبالفعل فإن طه عبد الرحمن بعدما تحدث عن مسلمة الصفة الأخلاقية للإنســـان انتقل إلى الحديث عن مسلمة الصفة الدينية للأخلاق، حيث يقول: « لا أخـــلاق بغيـــر دين»[2]، وأضاف في شرحها قائلا: « نشير إلى أن الأخلاق قـــد تبنـــى علـــى الـــدين بطريقتين اثنين، أحدهما الطريق المباشر، ويقوم في تلقي خبر هذه الأخلاق من الوحي الإلهي والتأسي فيها بالرسول الذي جاء بهذا الوحي، والثاني الطريق غيـــر المباشـــر، ويقوم في اقتباس الأخلاق من الدين »[3]. وذهب طه عبد الرحمن إلى أبعد من ذلك حيث عرّف الإنسان بأنه « الكائن الحيّ المتديّن»[4].

فما هي أركان النظرية الأخلاقية الإسلامية عند طه عبد الرحمن؟

يقول **كمال عبد اللّطيـــف** « يعمل الباحث(يقصد طه عبد الرحمن) جاهدا ومجتهدا على بناء فلسفة أخلاقية إسلامية بواسطة المفاهيم المذكورة مستعيدا مسلماته الأســـاس، مسلّمة **لا إنسان بغير أخلاق**، ومسلّمة **لا أخلاق بغير دين** لنصل معه في النهاية إلى أن

1- عبد اللّطيف، كمال، أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب، ص: 141.
2- طه، عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص: 148.
3- المصدرنفسه، الصفحة نفسها.
4- المصدر نفسه، ص: 149.

الأخلاق الإسلامية أخلاق كونية عميقة حركية وذلك فـــي مقابـــل الأخـــلاق المحليـــة السطحية والجمودية »[1]، ونفهم من هذا القول أن الأخلاقية التي يدعو إليها طـــه عبـــد الرحمن ليست أخلاقا ضيّقة ومحصورة في زمان أو مكان أو مجتمع محدد، بـــل هـــي أخلاق كونية عالمية، وفي هذا الإطار يربط بين العقل والشـــرع، ويـــرى أن العلاقـــة بينهما هي علاقة اتفاق ويسميها « **الميثاق الأول والأخلاق الكونيـــة** »[2]، ومضـــــمون هذا الاتفاق هو«أن ما يدركه الأول، (أي العقل) هو نفسه ما يقره الثاني(أي الشرع) »[3] والشارع هنا كما يقول طه عبد الرحمن ليس شارعا إنسانيا « وإنما هو شارعا إلهيـــا، والإله يستحيل في حقه أن ينقض الاتفاق، في حين يجوز أن ينقضه الإنســـان، لـــذلك يكون الاتفاق من جانب الإنسان العاقل عبارة عن تعهّد ملزم، فهو يتعهد بأن يكون عقله موافقا للشرع ومخالفا للهوى »[4].

ويتأسس هذا الركن بدوره على مجموعة من الخصائص:

- **أخلاق الميثاق الأول أخلاق مؤسسة:** « لمّا كان العقل هـــو الـــذي يطلـــب هـــذه الأخلاق، حتى يكتمل ويستقيم، استحال أن يكون هو نفسه مؤسسا لها، لأن فـــي هـــذا تأسيسا لما هو مفتقر إليه، وواضح أنه لا تأسيس للشيء مع الافتقار إليه، وعلى هـــذا، فإنه يلزم أن يرجع هذا التأسيس للطرف الثاني المشترك في هذا الميثاق- أي الشرع- لعلو رتبته على العقل واستغنائه بنفسه»[5]، ومعنى هذا أنّ تأسيس الأخلاق يعـــود إلـــى الشرع لا إلى العقل.
- **أخلاق الميثاق الأول متعدّية إلى العالم كله:** « فهذه الأخلاق لا تخص صلاح الفرد الواحد ولا صلاح الأمة الواحدة، وإنما تبتغي صلاح البشرية قاطبة، بل تبتغي صـــلاح جميع المخلوقات التي في عالم الإنسان، ذلك أنها ترفع همة الإنســـان إلـــى أن يـــأتي

1- عبد اللطيف، كمال، المرجع السابق، ص: 142.
2- طه، عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص: 157.
3- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
4 - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
5 -المصدر نفسه، ص: 158.

أفعاله على الوجه الذي يجعل نفعها يتعدى نفع نفسه و أســرته ووطنـــه إلـــى العـــالم بأسره»[1]، فالأخلاق التي يدافع عنها طه عبد الرحمن هي أخلاق كونية عالمية شاملة.

- **أخلاق الميثاق أخلاق شاملة:** لكل أفعال الإنسان « لما كانت أفعال الإنسان تصـــدر عن عقله الذي أعطى الميثاق، لزم، بموجب صدورها عن هذا العقل، أن تشملها جميعا هذه الأخلاق بلا استثناء، فإذن كل فعل عقلي يصير فعلا خلقيا بموجب الميثاق الأول، لهذا، يجب أن يحمل علامة هذا الميثاق التي تدل على أنه يقر بواجباته والتزاماته »[2]، ومعنى هذا – كما فهمنا- أنه مادامت الأخلاقية هي الصفة التي تحدد هوية الإنســـان، فإنها تلازمه في كل سلوك يقوم به سواء أكان سياســيّا أو اقتصـــاديّا أو اجتماعيّـــا أو علميّا...الخ.

أمّا الركن الثاني للنظرية الأخلاقية الإسلامية عند طه عبد الرحمن فأسماه « شق الصدر والأخلاق العميقة »[3]، وهنا نلاحظ أنّ طه عبد الرحمن يستعمل مفاهيم ودلالات دينية على غرار « **شق الصدر** »، وهو هنا يقصد تلك الحادثة التي وقعـــت للرســـول صلى الله عليه وسلم، وفي هذا يقول: « يرمز القلب في الممارسة الإسلامية إلـــى ذات كامنة في الإنسان تعبر عن حقيقة وتصدر عنها كل أفعاله، بحيث إذا صـــلحت صـــلح الجسد كله وإذا فسدت فسد الجسد كله »[4].

ويتأسس هذا الركن كذلك على مجموعة من الخصائص:

- **أخلاق شق الصدر هي أخلاق تطهير**: وفي هذا السياق يقول طه عبد الرحمن: « لقد أجريت للإنسان النموذجي عملية شق الصدر لاستخراج علقة سوداء بقلبه وهـــو فـــي صباه كما لو أنه خلق بها، وتولى إجراء هذه العملية رسول خاص جـــاء مـــن عـــالم الميثاق الأول»[5]، ومعنى هذا أن الأخلاق شقيقة الإيمان، لأن مركزهما واحد آلا وهـــو القلب.

1- طه، عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص: 158.
2 - المصدر نفسه، ص: 159.
3 - المصدر نفسه، ص: 160.
4- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
5- المصدر نفسه، ص: 161.

- **أخلاق شق الصدر أخلاق تأهيل:** وفي هذا الصدد يقول: « لم تجـر عمليـة شـق الصدر و التطهير عبثا، وإنما جرت لغاية محددة، وهي تهيئ القلب للاقتدار على تلقي أمر جلل، آلا وهو الطور الخاتم من تحقيق الجمع بين العقل والشرع كما تقـرر فـي الميثاق الأول»[1]، ونفهم من هذا أن عقلانية الإسلام هي أسمى عقلانية ممكنة.

- **أخلاق شق الصدر أخلاق تجديد:** وفي هذا المجال يضيف قائلا: « واضح أن التعبير الذي يبتغي رتبة التجديد لا يمكن تحققه إلا إذا تطرق إلى الأصل، ولم يكتف بـالفرع، وتطرق إلى الباطن، ولم يكتف بالظاهر، وواضح أيضا أن فعل استخراج العلقـة مـن القلب وغسله بماء مطهر هو تغيير في أصل الإنسان وباطنـه، فيكـون تجديـدا »[2]، ومعنى هذا أن الأخلاق الإسلامية أنتجت إنسانا جديدا، وهي أخلاق أصـلية وليسـت فرعية.

أما الركن الثالث في أخلاق طه عبد الرحمن الإسلامية فهـو « تحويـل القبلـة والأخلاق الحركية»[3]، وهنا نلاحظ أيضا أن طه عبد الرحمن يستخدم مفـاهيم ودلالات دينية مثل « محسوسية القبلة ومعقولية التعبّد »[4]، وهنا لإشارة إلى تلك الحادثـة التـي وقعت في بداية الدعوة الإسلامية، وهي حادثة تغيير القبلـة « وقـد كـان الإنسـان النموذجي يتجه في أول ظهور أمره في مكة، جهة بيت المقدس، ثم هاجر إلى المدينـة استمر على استقبال هذه الجهة مدة من الزمن، حتى جاءه الإذن بأن يتحول منها إلـى جهة الكعبة التي كان يتشوق إلى أن تكون قبلته، فكيف هي إذن طبيعة الأخلاق التـي يمكن أن يفيدها الإنسان من هذه الحادثة التاريخية حتى يحفظ هويته من التصدع فـي العالم المنتظر»[5].

يرى طه عبد الرحمن أن هذا الركن، أو هذه الحادثة تترتب عنها أخلاق تتصـف بالخصائص التالية:

1- طه، عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص: 162.
2- المصدر نفسه، ص: 163.
3- المصدر نفسه، ص: 164.
4 - عبد اللطيف، كمال، أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب، ص: 142
5 - طه، عبد الرحمن، المصدر السابق، ص: 164.

-أخلاق القبلة أخلاق إشارية: « يكون كمال التخلّق عبارة عن كون الإنسان لا يـــرى شيئا محسوسا إلا ويرى فيه معنى معقولا»[1]، ومعنى هذا أن القبلة مجرد رمز مـــادي يحمل دلالات أخلاقية عميقة.

-أخلاق القبلة أخلاق انفتاحيـــة: يقول طه عبد الرحمن: « ولما كان المتوجه إليه حسّا هو البيت، ولكن عقلا هو ربه الحامي له»[2].

-أخلاق القبلة أخلاق اجتماعية: « يكون أصحاب القبلة أكثر من غيرهم قدرة علـــى التخلّق بأخلاق الجماعة متى استوفوا شرط شق الصدر والشاهد على ذلـــك تحـــولهم جماعة من القبلة الأولى إلى القبلة الثانية»[3]، وهذا معناه أنّ أخلاق القبيلة هي أخـــلاق جديدة.

وأخيرا يمكن **استخلاص بعض النتائج** من خلال هذا المبحث وهي:

- أن صفة الأخلاقية في نظره صفة جوهرية، وليست عرضية.
- الأخلاق تابعة للدين.
- نظرة طه عبد الرحمن نظرة تجديدية للمسألة الأخلاقية.
- أخلاق طه عبد الرحمن تحمل مسحة صوفية قريبة من الأشعري والغزالي، وبعيـــدة عن ابن رشد وغيره من العقلانيين المسلمين.
- محاولة وضع نظرية أخلاقية تجعل الإسلام هو دين المستقبل.

كما يعتبر المشروع الفكري لطه عبد الرحمن بصفة عامة حربـــا علـــى التقليـــد والتبعيّة وعلى المقلدة المنتمين إلى الإسلام والعروبة منذ أواخر القرن التاسع عشر إلى يومنا هذا. ونجده يفصح عن مشروعه الفكري في بداية الفصل السابع من كتابه **"سؤال الأخلاق"** حيث يقول:« ليس يخفى أنّنا كنا نسعى منذ صدور كتابنا العمل الديني وتجديد العقل (ط1.1989) إلى الإسهام في تجديد الفكر الإسلامي بما يؤهله بمواجهة التحديات الفكرية التي ما فتئت الحضارة الحديثة تتمخض عنها، بل كنـــا نســـعى علـــى وجـــه الخصوص إلى وضع نظرية أخلاقية إسلامية مستمدة من صميم هذا الفكر، نظرية تفلح

1 - طه، عبد الرحمن، المصدر السابق، ص: 166.
2 - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
3 - المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

في التصدي للتحديات الأخلاقية لهذه الحضارة، بما لم تفلح به نظائرها من النظريـــات الأخلاقية غير الإسلامية أو غير الدينية»[1].

1- طه، عبد الرحمن، المصدر السابق، ص: 171 .

الخاتمة

الخاتمة:

تنّكر بعض الدارسين كما قلنا في بداية هذا البحث لوجود فكر فلسفي وأخلاقي مغاربي معاصر، ولكن تبين لنا من خلال قراءة أبحاث بعض المفكرين المغاربة المعاصرين على غرار عبد الله شريط، والربيع ميمون من الجزائر وفتحي التريكي من تونس، ومحمد عزيز الحبابي والجابري وطه عبد الرحمن من المغرب أن هناك محاولة جادّة من طرف هؤلاء المفكرين باختلاف انتماءاتهم ومشاربهم الفكرية والإيديولوجية لتأسيس فكر فلسفي مغاربي عموما وأخلاقي خصوصا، إلا أنّ هذه المحاولات تتفاوت من حيث قيمتها الفكرية، حيث يرقى بعضها إلى درجة مشروع أخلاقي – كما هو الحال- خاصة لطه عبد الرحمن الذي يرى من خلال أبحاثه في هذا المجال أن صفة الأخلاقية هي الصفة الجوهرية التي تحدد ماهية الإنسان، وليس العقلانية كما اعتقد أرسطو قديما ورونيه ديكارت حديثا، وبعض تلك المحاولات يبقى مجرد دراسة أكاديمية - كما هو الحال- بالنسبة للمفكرين الجزائريين على غرار عبد الله شريط الذي اشتهر بدراسته الأكاديمية في هذا المجال وهي أطروحته المقدمة لنيل شهادة الدكتوراه تحت عنوان " الفكر الأخلاقي عند عبد الرحمن ابن خلدون"، و الربيع ميمون من خلال دراسته التي أشاد بقيمتها الدكتور عادل العوا في مقدمة هذا العمل تحت عنوان " نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية والمطلقية".

ولقد سجلنا أيضا وجود اختلاف في نوعية هذه الدراسات منها ما يمكن وصفه بأنها دراسات **أصيلة** من مرجعيتها ومفاهيمها وأهدافها، وهذا ما لاحظناه خاصة في المشروع الأخلاقي لعميد الفلاسفة المغربيين محمد عزيز الحبابي من خلال مؤلفه "الشخصانية الإسلامية"، ومن بعده المفكر الفذ طه عبد الرحمن الذي يرفض التقليد جملة وتفصيلا، ويدعوا إلى الإبداع والتجديد قصد التميز، ومنها ما يعبر عن التأثر بالفكر الفلسفي والأخلاقي الغربي المعاصر، وخاصة فكر ما بعد الحداثة، وهذا ما تجلى بوضوح في الفكر الفلسفي الأخلاقي عند فتحي التريكي.

كما لاحظنا من خلال هذه الدراسة أن المفكرين المغاربيين ركزوا على الجانب العملي من الأخلاق أكثر من الجانب النظري، هذا ما يتضح خاصة عند المفكر الجزائري عبد الله شريط الذي تميز فكره بخاصية **الواقعية** ، فالواقعية هي المرجعية في المنهج، ولا تكون الفلسفة في نظره أداة فعالة ومؤثرة إلا إذا ارتبطت بالواقع،هذه الواقعية استلهمها شريط من ابن خلدون، فلم يكن شريط مشرّعا أخلاقيا، بل كان يدعوا إلى تجسيد القيم الأخلاقية في سلوك الفرد العربي بصفة عامة والجزائري بصفة خاصة، وذلك مساهمة منه في تكوين مواطن جزائري صالح يؤمن بقيم أخلاقية يحفظ بها هويته ويواكب متطلبات العصر، ويساهم في تحقيق نهضة وطنية شاملة.

وعليه يمكن القول أن هناك فكرا فلسفيا أخلاقيا نسقيّا مغاربيا معاصرا،-بغض النظر- عن ما اعترى هذه الدراسات من نقائص وثغرات واختلاف في المرجعية والمفاهيم أحيانا، وذلك راجع إلى اختلاف الأهداف التي كان يصبوا إليها كل مفكر من هؤلاء المفكرين من جهة، ويرجع كذلك إلى اختلاف الغايات التي كان يسعى إليها كل قطر من أقطار المغرب العربي من جهة أخرى، بسبب اختلاف أنظمة الحكم وتوجهاتها السياسية والاجتماعية رغم وحدة الثقافة والعادات والتقاليد...، وهذا ما صعّب تحقيق المسعى الذي كان يهدف إليه هؤلاء المفكرين المغاربيين.

وفي الأخير نود أن نتحدث عن الأفاق التي يفتحها هذا البحث، والتي يمكن أن نلخصها في النقاط التالية:

نظرا لأهمية الفكر الأخلاقي والقيّم الأخلاقية التي يشرعها، فإن المفكرين المغاربيين لم يشذوا عن القاعدة باهتمامهم بالفلسفة الأخلاقية وبجانبها العملي(الإتيقي) على الخصوص، وذلك ما للقيم الأخلاقية من دور هام وخطير في حياة الإنسان سواء على المستوى الاجتماعي أو السياسي أو الاقتصادي، أو العلمي ...

ولهذا فإننا ندعـــو من خلال عملنا المتواضع إلى تجسيد ما جادت به قريحة هؤلاء المفكرين المغاربيين في المجال الأخلاقي على أرض الواقع، وتجاوز المصالح الضيقة والآنية من أجل بناء مجتمع مغاربي متكامل ومتقدم.

مـــصـــادر ومـــراجـــع البحـــــث

المصادر والمراجع:

أولا: مصادر البحث باللغة العربية:

القرآن الكريم

1- التريكي، فتحي، أفلاطون والديالكتيكية، الدار التونسية للنشر، طبعة مايو، 1985.

2- التريكي، فتحي، التريكي رشيدة، فلسفة الحداثة، مركز الإنماء القومي،1992.

3- التريكي، فتحي، العقل والحرية، تبر الزمان، الدار التونسية للنشر، 1988.

4- التريكي، فتحي، الفلسفة الشريدة، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1988، بدون طبعة

5- التريكي، فتحي، المسيري، عبد الوهاب، الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر العربي المعاصر، ط1، 2003.

6- التريكي، فتحي، فلسفة التنوع، الطبعة الثانية، الدار البيضاء، 1992.

7- التريكي، فتحي، قراءات في فلسفة التنوع، الدار العربية للكتاب، تونس، ط1.بدون سنة.

8- الجابري، محمد عابد، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط5، 2005.

9- الجابري، محمد عابد، العقل الأخلاقي العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم القيّم في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط2، 2002.

10- الجابري، محمد عابد، العقل السياسي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ط5، 2004.

11- الجابري، محمد عابد، قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1997.

12- الحبابي، محمد عزيز، الشخصانية الإسلامية، دار المعارف، القاهرة، ط2، دون سنة.

13- الحبابي، محمد عزيز، من الحريات إلى التحرر، دار المعارف، القاهرة، دون طبعة وتاريخ.

14- الربيع، ميمون، مشكلة الدور الديكارتي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، الجزائر 1982.

15- الربيع، ميمون، نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية والمطلقية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1980.

16- طه، عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2007.

17- طه، عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل" قضايا إسلامية"، دار الهادي للطباعة والنشر،بيروت، لبنان، ط1،2003.

18- طه، عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، "مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية"، المركز الثقافي العربي، ط1، 2000.

19- عبد الله شريط، الفكر الأخلاقي عند عبد الرحمن ابن خلدون، ط1، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1981.

20- عبد الله شريط، تاريخ الثقافة والأدب في المشرق والمغرب، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1983.

21- عبد الله، شريط، المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1981.

22- عبد الله، شريط، معركة المفاهيم، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، بدون سنة.

23- عبد الله، شريط، من واقع الثقافة الجزائرية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، 1981.

24- الفارابي، أبو نصر، تحصيل السعادة، (قدم له وعلق عليه وشرحه الدكتور علي بوملحم)، دار ومكتبة الهلال للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2006.

25- الفارابي، المدينة الفاضلة، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1990.

ثانيا: مصادر ومراجع البحث باللغة الفرنسية:

26- Fathi Triki. Karl Popper et la philosophie de l'histoire (cahier de Tunisie 1980).

27- Paul Ricœur, « Etique et morale » in : Lectures I, Seuil, 1991.

ثالثا: المراجع باللغة العــربية:

28- أحمد، محمد سيد، الأخلاق عند هيوم، دار النشر والثقافة والتوزيع، 1992.

29- أبو ريان، محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام،دار المعرفة الجامعية، مصر، 1986.

30- برتراندراسل، المجتمع البشري في الأخلاق والسياسة، ترجمة عبد الكريم أحمد، مراجعة حسن محمود، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة.

31- برتراندراسل، حكمة الغرب، الجزء الثاني (الفلسفة الحديثة والمعاصرة)، ترجمة فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1978.

32- البوطي، محمد السعيد رمضان، نقض أوهام المادية الجدلية، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ط2، 1986.

33- بول، ريكور، الكوني والتاريخي، ترجمة حسن بن حسن، مدارات فلسفية، العدد6، 2001، الرباط، ص 152.

34- خضر، سناء، النظرية الأخلاقية عند أبي العلاء المعري بين الفلسفة والدين، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ط1، 2004.

35- دي بور، ت.ج، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، الدار التونسية للنشر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر،عدم وجود الطبعة والسنة.

36- ديورانت، ول، قصة الفلسفة، ترجمة فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت، ط5، 1985.

37- زهرة، أحمد علي، العقل العربي بنية وبناء، دراسة نقدية لمشروع الجابري، دار العراب، دار نور، دمشق، سوريا، ط2009.

38- الشيباني، عمر التومي، مقدمة في الفلسفة الإسلامية، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط1990 .

39- صايم، عبد الحكيم، هواجس فلسفية في التراث والفكر المعاصر، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، ط1، 2011.

40- الصباغ، رمضان، الأحكام التقويمية في الجمال والأخلاق، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ط1، 1998.

41- صبحي، أحمد محمود، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط3، 1992.

42- عبد اللطيف، كمال، أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 2003.

43- عبده، مصطفى، فلسفة الأخلاق، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 1999.

44- فخري، ماجد، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة كمال اليازجي، الجامعة الأمريكية، بيروت، الدار المتحدة للنشر، 1974.

45- كانط، إيمانويل، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة عبد القادر مكاوي، مراجعة عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1980.

46- كوبليستون، فريديريك، تاريخ الفلسفة، ترجمة إمام عبد الفتاح، مصر، ط2002.

47- مرحبا، محمد عبد الرحمن، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ديوان المطبوعات الجامعية بالجزائر، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط3، 1983.

48- المليجي، يعقوب، الأخلاق في الإسلام مع المقارنة بالديانات السماوية والوضعية، المخلبي، في نقد العقل العربي(1) التحليل والتأويل، قراءة في مشروع محمد عابد الجابري، منشورات كارم الشريف، المطبعة المغاربية للطباعة والإشهار، تونس، ط1، جانفي 2010.

49- موزة، أحمد راشد العبار، القيم الأخلاقية بين الفكرين الإسلامي والغربي في عصر العولمة، ط1، الجيزة، الدار العالمية للنشر والتوزيع، 2008.

50- موسى، معيرش، الفكر الإسلامي في المغرب العربي- دراسات وأبحاث في العقل الجزائري- دار الكتاب الحديث، ط1، 2009.

51- النشار، مصطفى، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، الجزء الأول، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، ط1، 1998.

52- يوسف، موسى محمد، تاريخ الأخلاق، مطابع دار الكتاب، مصر، ط3، 1953.

رابعا: المعاجم والموسوعات باللغة العربية:

53- بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج1، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984.

54- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، الجزء الأول، دار الكتاب اللبناني، ط2، بيروت، 1982.

55- أندري، لالاند، الموسوعة الفلسفية، ترجمة خليل أحمد، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط1، 1996.

56- معجم علم الأخلاق، ترجمة: توفيق سلوم، دار التقدم، 1984، موسكو.

57- ابن منظور، لسان العرب، ترجمة احمد حيدر، منشورات دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، المجلد2 ، ط1، 2003.

58- روزنتال، ويودين، الموسوعة الفلسفية، ترجمة سمير كرم، مراجعة صادق جلال العظم وجورج طرابيش، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط5، 1985.

59- الجرجاني، التعريفات، ضبط وتعليق علي أبو العباس، دار الطلائع، القاهرة.

خامسا:المعاجم باللغة الفرنسية:

55- André Lalande, vocabulaire technique et critique de la philosophie, PUF,1976.

56-André Lalande, vocabulaire technique et critique de la philosophie. op. Cit, p.889.

سادسا: المجلات والدوريات:

57- أوراق فلسفية، العدد،3،2، يونيو،2001.

58- أعمال الدكتور عبد الله شريط الفكرية والفلسفية في ميزان الباحثين الجامعيين، الندوة التكريمية العلمية في مخبر الدراسات التاريخية والفلسفية، جامعة منتوري، قسنطينة يومي19-20 أيار- ماي 2004.

59- الحبابي محمد عزيز، يقظة العالم الإسلامي اليوم ونهضته غدا ، ودور الإسلام الفعّال فيهما أمام تحديات العصر ومختلف أنواع الغزو والاستلاب، الفكر الإسلامي، منشورات وزارة التكوين الأصلي والشؤون الدينية، الجزائر 1972.

60- صارجي، بشارة، عقل العقلانية، مجلة الفكر العربي، مركز الإنماء القومي، بيروت، العدد16، تشرين الأول، تشرين الثاني، 1981.

61- مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد، 79،78، جويلية،أوت، 1990.

الملحق

أولا: ملحق المصطلحات

1.التراث: يرى "لالاند" في معجمه التقني والنقدي للفلسفة أن "التراث في إحدى معانيه الأصيلة هو كل ما يمكن نقله، داخل مجتمع (صغيرا كان أم كبيرا) وتحديدا داخل ديانة ما، بصورة حية، سواء بواسطة الكلام أو الكتابة أو مختلف الأفعال"[1].

2. الحداثة: في اللغة العربية مشتقة من الفعل "حدث" وحدث الشيء يحدث حدوثا فهو محدث وحديث، وحدث الأمر أي وقع وحصل، وأحدث الشيء أوجده والحدث هو الجديد من الأشياء"[2].

وفي اللغة الفرنسية فإن الصفة حديث "moderne" أقدم تاريخيا من اللفظ "حداثة" modernité وكلمة حديث moderne تقابلها في اللاتينية "modernus"[3].

3. الأخلاق: "الأخلاق في اللغة جمع خلق، وهو العادة، والسجيّة، والطبع، والمروءة والدين، وعند القدماء ملكة تصدر بها الأفعال عن النفس من غير تقدم روية وفكر وتكلف... وقد يطلق لفظ الأخلاق على جميع الأفعال الصادرة عن النفس محمودة كانت أو مذمومة، فنقول فلان كريم الأخلاق أو سيئ الأخلاق".

ويسمى علم الأخلاق بعلم السلوك أو فلسفة الأخلاق أو الحكمة العملية أو الحكمة الخلقية، والمقصود به معرفة الفضائل وكيفية اقتنائها، لتزكو بها النفس ومعرفة الرذائل لتتنزه عنها النفس[4].

يميز "بول ريكور" بين مصطلح "الأخلاق" بمعنى « Ethique » كما انحدر من الاستعمال اليوناني لكلمة (ethos) وبين مصطلح "الأخلاق" بمعنى « Morale » كما اشتق من الاستعمال اللاتيني لكلمة (mores). فكلمة "إيتيك" في معجمية "ريكور" الجديدة تحيل إلى الأخلاق من منظور غائي، تماما كما كانت تعنيه لدى "أرسطو"، حيث يتم التأكيد على المنحى الطبيعي الذي للأفراد في تحصيل السعادة أو الحياة الجيدة

---

1 - André Lalande, vocabulaire technique et critique de la philosophie, PUF, 1976,p.1140.

2- ابن منظور، لسان العرب، ترجمة أحمد حيدر، منشورات دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، مج2. ط1. 2003.ص: 147.

3- لالاند، أندري، موسوعة الفلسفة، ترجمة خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط2. 2001. مج2. ص: 288.

4 - المرجع نفسه، ص/ص: 539، 540.

والخيرة، أي "استهداف حياة كاملة وفق أفعال نقدرها على أنها خيرة"[1]، بينما تحيل كلمة "أخلاق" إلى الجانب الإلزامي الموسوم بالمعايير الذي تنطوي عليه القيم الأخلاقية من حيث هي قواعد كلية قبلية. وليس خافيا أن هذا الاستعمال الأخير ينحدر مباشرة من التراث الكانطي، ذلك أن "أول فرضية ينطلق منها "كانط" هي أنه يوجد "عقل عملي" إلى جانب العقل النظري، وأن للثاني كالأول مستويين: ما قبلي يتعلق بشروط إمكان جميع الأحكام الاختيارية، ومستوى بعدي مكون من الرغبات واللذات والمصالح والأحكام المسبقة والادعاءات اللاعقلانية"[2].

4. القيّم: جمع مفرد قيمة، و"قيمة الشيء في اللغة قدره، وقيمة المتاع ثمنه... ويطلق لفظ القيمة في علم الأخلاق على ما يدل عليه لفظ **الخير**، بحيث تكون قيمة الفعل تابعة لما يتضمنه من خيرية. كلما كانت المطابقة بين الفعل والصورة الغائية للخير أكمل، كانت قيمة الفعل أكبر، وتسمى الصور الغائية المرتسمة على صفحات الذهن بالقيم المثالية (Valeurs idéales)وهي الأصل الذي تبنى عليه أحكام القيم (Jugements de valeurs)، أي الأحكام الإنشائية التي تأمر بالفعل أو بالترك"[3].

أما فلسفة القيّم فهي فلسفة تبحث في "الموجود من حيث هو مرغوب فيه لذاته، وهي تنظر في قيم الأشياء، وتحللها وتبين أنواعها وأصولها"[4].

5.**العقلانية:** هي مذهب فلسفي يتخذ العقل مبدأ لتفسير الخبرة البشرية، وهي بهذا المعنى مقابلة للنزعة التجريبية. وهي في إحدى معانيها، كما يرى "لالاند"، مذهب تكون من خلاله كل معرفة يقينية ناتجة عن مبادئ لا تقبل الرّد، قبلية وواضحة"[5]. كما يرى "صليبا" أن العقلانية تطلق على عدة معان، من بين هذه المعاني أن العقلانية (Rationalisme)هي "الإيمان بالعقل وبقدرته على إدراك الحقيقة. وسبب ذلك في نظر العقلانيين أن قوانين العقل مطابقة لقوانين الأشياء الخارجية، وأن كل معقول موجود..."[6].

1- Paul Ricœur, « Ethique et morale » in : Lectures I, Seuil, 1991., p.259

2- بول ريكور:"الكوني والتاريخي"، ترجمة حسن بن حسن، مدارات فلسفية، العدد6، 2001، الرباط، ص: 152.

3- صليبا جميل، المعجم الفلسفي، الجزء الثاني، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1973، ص.ص: 212، 213.

4- المرجع نفسه، ص: 214.

5 -André Lalande, vocabulaire technique et critique de la philosophie, op.Cit, p.889

6- صليبا جميل، المرجع السابق، ص: 91.

ثانيا: ملحق الأعـــــــلام

السيرة الذاتية للفلاسفة المغاربة المعاصرين

1/ عبد الله شريط:[1]

أستاذ وكاتب وأديب مثقف جزائري معروف في مجالات الفكر والفلسفة والأدب والتاريخ، ولد ببلدية مسكانة ولاية أم البواقي بشرق الجزائر سنة 1921، حفظ القرآن الكريم على عادة أبناء عصره، وبدأ تعليمه الابتدائي بمدرسة فرنسية في مسكانة سنة 1927.

ذهب إلى تونس سنة 1938 ودرس فيها سنة واحدة، ثم توقف بسبب الحرب الكونية الثانية، وعاد إلى قسنطينة والتحق ببعض مدارسها، ولما انتهت الحرب عام 1945عاد مرة ثانية إلى تونس وأنهى دراسته بجامع الزيتونة ونال شهادة التطويع سنة 1945، كما سافر إلى دمشق وبيروت، وهناك التحق بالجامعة السورية عام 1947، ودخل إلى السنة الأولى أدب عربي، ولكنه تحول إلى قسم الفلسفة، وقد خرج بشهادة الليسانس(فلسفة سياسية) سنة 1951، ثم التحق بالتدريس في جامع الزيتونة.

وفي عام 1955 التحق بالبعثة السياسية لجبهة التحرير الوطني التي تشكلت بعد اندلاع الثورة، وكانت مهمته في هذه البعثة الترجمة من اللغة الأجنبية إلى اللغة العربية، وكلف بعد إصدار جريدة "المقاومة" وجريدة "المجاهد" لسان حال جبهة التحرير الوطني بتحرير الافتتاحية والتعليق في الصحيفة وترجمة المقالات المنشورة في الصحافة الدولية، وظل يمارس هذه الوظيفة حتى فجر الاستقلال سنة 1962.

تولّى شريط عدة وظائف سامية في الدولة الجزائرية بعد الاستقلال، وكان أستاذا بارزا في قسم الفلسفة بجامعة الجزائر.

شارك بفعالية في حصص تلفزيونية لمدة طويلة خلال السبعينات والثمانينات، وكان عضوا فاعلا في لجنة التعريب التي كان يرأسها عبد القادر حجار.

---

1 - بوصفصاف، عبد الكريم، السيرة الذاتية والمسيرة العلمية لعميد الفلاسفة الجزائريين الدكتور عبد الله شريط، الندوة التكريمية العلمية، مرجع سابق.ص: (من 10 إلى16).

كرم عبد الله شريط من طرف الرئيس الراحل هواري بومدين في أواخر السبعينات، ونال الجائزة الأولى مناصفة مع الأديب القاص الطاهر وطار.

وكرم في عهد رئيس الجمهورية عبد العزيز بوتفليقة من قبل رئيس الحكومة علي بن فليس ووزير المجاهدين محمد الشريف عباس على موسوعته المتميزة حول الثورة الجزائرية في الصحافة الدولية.

نظّم له مدير مخبر الدراسات التاريخية والفلسفية عبد الكريم بوصفصاف بجامعة منتوري بقسنطينة ندوة علمية تكريمية لدراسة أثاره الفلسفية والأدبية والتاريخية المكتوبة، وذلك في شهر "أيار"، ماي 2004 م، ألقيت فيها أربع وثلاثون محاضرة علمية عالجت مختلف ميادين فكره الفلسفي التاريخي والأدبي.

ومن أهم الصحف التي كان ينشر فيها مقالاته هي: جريدة "المقاومة"، "المجاهد"، وجريدتي "الصباح" و"الدستور" التونسيتين وجريدة "الشعب الجزائرية" منذ الاستقلال ومجلة "المجاهد الأسبوعي".توفي سنة 2010 عن عمر يناهز 89سنة.

مؤلفاته المنشورة[1]

- شخصيات أدبية، نشر بتونس سنة 1958م.
- الرماد، وهي مجموعة من القصائد الشعرية.
- حوار إيديولوجي حول المسألة الصحراوية والقضية الفلسطينية.
- الثورة الجزائرية في الصحافة الدولية في 18جزءا، منشورات وزارة المجاهدين، الجزائر، بدون تاريخ.
- معركة المفاهيم.
- المنابع الفلسفية للفكر الاشتراكي في الجزائر.
- المشكلة الإيديولوجية في الجزائر. 10- الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون
- من واقع الثقافة الجزائرية.
- مع الفكر السياسي الحديث والمجهود الإيديولوجي في الجزائر1986.

1- بوصفصاف، عبد الكريم، المرجع السابق، ص/ ص: 15،16.

فتحي التريكي[1]:

فتحي التريكي أصيل مدينة صفاقس جنوب تونس، ولد وترعرع في عائلة محافظة، كان تكوينه الأول في المدرسة القرآنية، حيث حفظ القرآن بأكمله وتعلم كتابة الخط العربي كما تعلم بعض قواعد اللغة الفرنسية، ولكنه لم يتمكن من هذه اللغة إلا في المرحلة الثانوية حيث التهم قصص فيكتور هيجو**(VICTOR.HUGO)** ثم بلزاك **(BALZAK)** ولا سيما زولا(**ZOLA**).

تأثر التريكي كثيرا بطه حسين وبالعقاد وميخائيل نعيمة، وتكونت لديه قناعة بأن الفكر التنويري العقلاني المتجذر في كيانه هو الوحيد الذي يفتح أمامنا باب التقدم.

قرأ بعض كتب ماركس وفرويد وسارتر وهو ما يزال تلميذا في الثانوية بمدينة صفاقس، مما أثر في تكوينه الأول، وكان للأساتذة الفرنسيين في الآداب و في الفلسفة تلامذة ميشال فوكو تأثيرا كبيرا على تكوين قناعته الفلسفية، حيث التحق بالجامعة التونسية والتي كان يدرس فيها الفلسفة جماعة مهمة من الفلاسفة الفرنسيين المشهورين على غرار جيراردلدال المختص في الفلسفة الأمريكية وأوليفياي دوبول المختص في الفلسفة الأخلاقية وفرانسوا شاتلي في الفلسفة اليونانية وجيرار لوبران المختص في فلسفة كانط ولا سيما ميشال فوكو الذي ربطته به علاقة خاصة.

تحصل التريكي على الليسانس، فكان ضمن البعثة التي قررتها الحكومة إلى جامعة السربون للدراسة للمرحلة الثالثة، وهناك حضر دروس ميشال فوكو في الكولج دي فرانس ودروس لوي ألتوسير، ودروس جاك دريدا.

ناقش أطروحته في الدكتوراه مرحلة ثالثة تحت إشراف الأستاذة **هيلان فيدرين** ورئاسة **فرانسوا شاتلي** وكان موضوعها "فكرة الحرب في الفلسفة السياسية المعاصرة وقد صدرت في طبعتين باللغة الفرنسية.

وهناك تعرّف التريكي على زوجته رشيدة بوبكر جزائرية الأصل وهي بصدد إعداد أطروحة في الفلسفة موضوعها "الجماليات والسياسة في عصر النهضة الأوروبي"، فتزوجا وعادا إلى تونس للتدريس في الثانوية أولا ثم الجامعة قسم الفلسفة،

1- أوراق فلسفية، العدد الثاني والثالث، ص: 133.

وتحصل على دكتوراه دولة من جامعة السربون سنة 1984حول الروح التاريخية العربية[1].

مؤلفاته:

- أفلاطون والديالكتيكية سنة 1985.
- الفلسفة الشريدة سنة 1988.
- قراءات في فلسفة التنوع 1988.
- الفلاسفة والحرب سنة 1985.
- الروح التاريخية في الحضارة العربية الإسلامية سنة 1991.
- فلسفة الحداثة مع رشيدة التريكي سنة 1992.
- العقل والحرية سنة 1998.
- التفلسف العيش معا سنة 1998.
- إستراتيجية الهوية سنة 1998.
- الحداثة وما بعد الحداثة مع عبد الوهاب المسيري سنة 2003.

هذا بالإضافة إلى مقالات أخرى ومشاركات وملتقيات ومداخلات كانت كلها تدعو إلى تجسيد قيم إنسانية كالصداقة والتسامح والعيش معا.

1 - المرجع السابق، ص: 134.

محمد عزيز الحبابي:[1]

فيلسوف مغربي معاصر (1922 -1993)، صاحب نزعة إنسانية عميقة، وهو يساوي بين البشر أجمعين، المؤمن وغير المؤمن، الرجل والمرأة، ويعتبر الإنسان غاية لا وسيلة[2].

الشهادات الجامعية:

1- إجازة في الفسفة من جامعة الصربون.

2- دبلوم المدرسة الوطنية للغات الحية.

3- ودبلوم الدراسات العليا في الأدب.

الوظائف العامة:

- باحث بالمركز الوطني للبحث العلمي، باريس(1952-1959).

- أستاذ كرسي الفلسفة بجامعة محمد الخامس 1959.

- عميد كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة محمد الخامس 1961.

- أستاذ بجامعة الجزائر، ثم مستشار في البحث العلمي بوزارة التعليم العالي بالجزائر.

- 1974 متفرغ للبحث العلمي.

مـــؤلفـــاتـــه:

1/ بالعـــربية:

- من الكائن إلى الشخص، دراسات في الشخصانية الواقعية، الجزء الأول، القاهرة، دار المعارف.
- من الحريات إلى التحرر، القاهرة، دار المعارف.
- جيل الظمأ- رواية، بيروت، الطبعة العصرية، الرباط، جمعية التأليف والنشر.
- العض على الحديد، مجموعة قصصية، تونس، الدار التونسية للنشر.

1- نقلا عن رسالة الدكتوراه، صايم عبد الحكيم، ص: من 03 إلى05.

2 - **أحمد ماضي، مفهوم الإنسان في فلسفة محمد عزيز الحبابي، نقلا عن: صايم عبد الحكيم، هواجس فلسفية في التراث والفكر المعاصر، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، ط1، 2011، ص: 86.**

- من المنغلق إلى المنفتح، نقله إلى العربية: محمد برادة، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية.
- الشخصانية الإسلامية، القاهرة، دار المعارف.
- عالم الغد: العالم الثالث يتهم، نقله إلى العربية: فاطمة الجامعي ــ الحبابي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.
- دفاتر غدوية، الدفتر الأول: أزمة القيّم، القاهرة، دار المعارف.
- مفاهيم مبهمة في الفكر العربي، القاهرة، دار المعارف.
- **2/ بالفـــرنسيـــة**
- أغاني الأمل- شعر، نقد.
- بؤس وضياء- شعر، باريس، أوزفالد، الدار البيضاء، دار الكتاب.
- من الكائن إلى الشخص(دراسة في الشخصانية الواقعية) باريس، النشرات الجامعية الفرنسية، الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع.
- عالم الغد: العالم الثالث يتهم(مدخل إلى الغدية)، نشر بالاشتراك بين الدار البيضاء وشريوك(كندا).
- الشخصانية الإسلامية، باريس، النشرات الجامعية الفرنسية.
- صوتي يبحث عن طريقة- شعر، باريس، سيغيرس- الدار البيضاء، دار الكتاب.

"محمد عابد الجابري":[1]

ولد في المغرب عام 1937، حصل على دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة عام 1967، وعلى دكتوراه الدولة في الفلسفة عام 1970من كلية الرباط بالمغرب.

أستاذ الفلسفة والفكر العربي الإسلامي في كلية الآداب بالرباط منذ عام 1967.

له العديد من **الكتب المنشورة**، منها:

- أضواء على مشكل التعليم بالمغرب، 1977،
- مدخل إلى فلسفة العلوم، 1967.
- من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية، 1980.
- نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، 1980.
- تكوين العقل العربي(نقد العقل العربي(1))، 1983.
- بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية(نقد العقل العربي(2))، 1986.
- الديمقراطية وحقوق الإنسان، 1994.
- مسألة الهوية: العروبة والإسلام...والغرب، 1990.
- قضايا في الفكر المعاصر: العولمة، صراع الحضارات، العودة إلى الأخلاق، التسامح، الديمقراطية ونظام القيم ...
- حفريات في الذاكرة، 1997.

1- الجابري، محمد عابد، العقل السياسي العربي- محدداته وتجلياته- مركز دراسات الوحدة العربية، ط 5. الغلاف الخارجي للكتاب.

"طــه عبد الرحمن":[1]

فيلسوف مجـدد معاصـــــر، ولـــد سنـــة 1944 بمـــدينة الجديدة بالمغـــرب، متـخصص في عـــلوم المنطـــق، تلـقى دراستـــه الجامعية بالمغـــرب وفـــرنسا، حصـــل على دكتـــوراه السلك الثالـــث من جامعة السربون سنة 1972 ببحث عنوانه " رسالة في البنيات اللغـــوية لمبحــث الوجود" **«essai sur les structures de l'ontologie »**. ثـــم تحصل عــلى دكتـــوراه الدولة من الجامعة نفسها سنة 1985 بأطروحة عنوانها "رسالة في منطـــق الاستـــدلال الحجاجي والطبيعي ونماذجه " **« essai sur les logique des raisonnements argumentatif et naturel».**

اشتغل أستاذا للمنطق وفلسفة اللغة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة محمد الخامس بالرباط منذ سنة 1970، وهو أستاذ زائر في جامعة آل البيت بعمان (الأردن)، ويعد طه عبد الرحمن احد مؤسسي " اتحاد كتاب العرب"، تحصل على العديد من الجوائز من بينها "جائزة المغرب الكبرى في العلوم الإنسانية " لسنتي1988،1995عن كتابيه " أصول الحوار وتجديد علم الكلام" و" تجديد المنهج في تقويم التراث" ، أما عن كتابه " سؤال الأخلاق" فقد تحصل على جائزة "الإسيسكو" للفكر والدراسات الإسلامية في الجلسة الافتتاحية لأشغال المؤتمر التاسع للمنظمة في المغرب.، وهو رئيس"منتدى الحكمة للباحثين والمفكرين" تأسست في المغرب عام 2002.(منتدى يضم أساتذة جامعيين من مختلف الجامعات المغربية).له عدة دراسات في المنطقيات والفلسفيات والإسلاميات باللغات الثلاث (العربية، الفرنسية، الإنجليزية).

مؤلفـــاتـــه[2]:

في المنطـــق:

- المنطق والنحو الصوري 1983.
- في أصول الحوار وتجديد علم الكلام 1987.

1- طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، دار الهادي، بيروت، لبنان، ط1، 2003، ص: 165.
2 -المصدر نفسه، ص: 166.

- تجديد المنهج في تقويم التراث 1994.
- اللسان والميزان 1998.
- حوارات من أجل المستقبل 2003.

في فـلسفـة اللغـة:

- اللغة والفلسفة (بالفرنسية): 1977 "LANGAGE ET PHILOSOPHIE"
- فقه الفلسفة، الجزء الأول – الفلسفة و الترجمة 1995.
- فقه الفلسفة، الجزء الثاني – القول الفلسفي 1999

في فلسفة الأخلاق:

- العمل الديني وتجديد العقل 1989.
- سؤال الأخلاق- مساهمة في النقد الأخلاقي للحاثة الغربية 2000.
- الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري2005.
- الحق العربي في الاختلاف الفلسفي ط2، 2006.
- روح الحداثة - المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية 2006.

فهـــــرس
المحـــتـــويـــات

فهــرس المحتويـــــات

الملخص

يجـــري الحديث في هذا البحث حول بعض **الدراسات الفلسفية الأخلاقية في الفكر المغاربي المعاصر** ، وتحديدا الفكر الجزائري والتونسي والمغربي. وتمّ تقسيم هذا البحث إلى مقدمة وثلاث فصول وخاتمة وملحق يتضمن المفاهيم الأساسية للبحث وكذا السيرة الذاتية للمفكرين المغاربة المعاصرين الذين اشتغلنا عليهم. **المـقـــدمـــة:** وتضمنت موضوع البحث و إشكاليتة والخطة المعتمدة والمنهج المتبع،وكذلك أهداف البحث وأسباب اختياره. **الفصـــــل الأول:** القيّم الأخلاقية بين الفلسفة والتراث العربي الإسلامي (اليونان،وفي الفكر العربي الإسلامي عند كل من الفارابي ومسكويه ، وأما المبحث الثالث فخصصناه للحديث عن الفكر الفلسفي الغربي الحديث والمعاصر. **الفصـــــل الثاني:** وتضمن الدراسات الأخلاقية في الفكر الجزائري والتونسي، عند عبد الله شريط والرّبيع ميمون، وفتحي التريكي . **الفصـــــل الثالث:** الدراسات الأخلاقية في الفكر المغربي المعاصر عند: محمد عزيز الحبابي والجابري وطه عبد الرحمن. **خــــاتــمــة:** وتضمنت الأفــاق وأهم النتائج المتوصلإليها من خلال هذه الجولة الفكرية مع هؤلاء المفكرين المغاربة المعاصرين.

الكلمات المفتاحية:

القيم؛ الأخلاق؛ الإتيقا؛ الفكر المغاربي المعاصر؛ الفكر الجزائري؛ الفكر التونسي؛ الفكر المغربي؛ العقلانية؛ التراث؛ الحداثة.